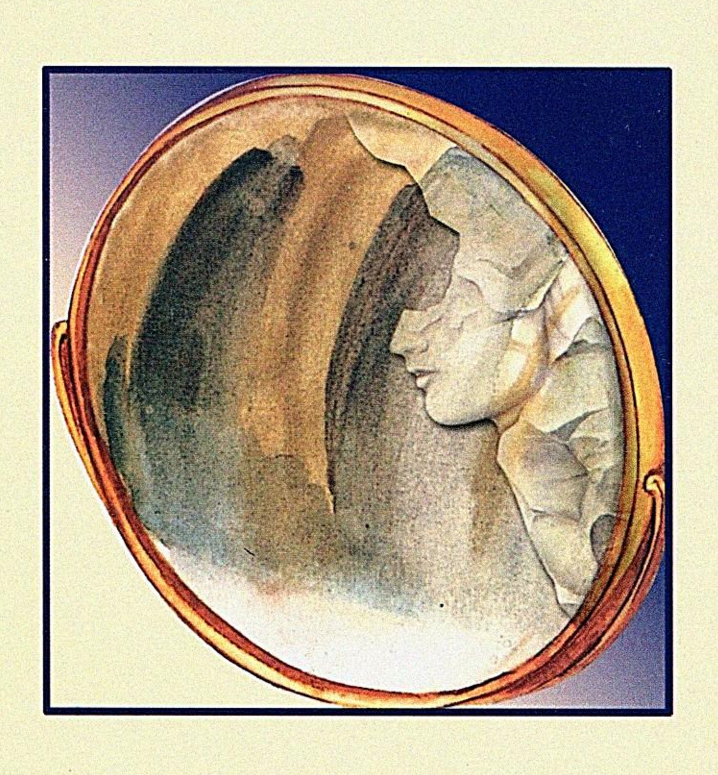
د. داريوش شايغان

الأصنام الذهنيّة

والذاكرة الأزليّة



دار الهادي

الأصنام الذهنية

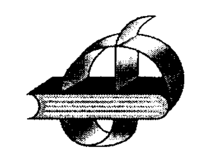
والذاكرة الأزليّة

الطبعة الأولى

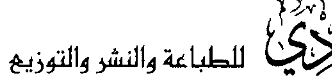
١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م

ISBN

978-9953-490-29-8







هاتف: ٠١/٥٥٠٤٨٧ ـ ٠٣/٨٩٦٣٢٩ ـ فاكس: ٠١/٥٤١١٩٩ ـ ص.ب: ٢٥/٢٨٦ غبيري ـ بيروت ـ لبنان

Tel : 03/896329 - 01/550487 - Fax : 541199 - P.O.Box : 286/25 Ghobeiry - Beirut - lebanon

E-Mail : daralhadi@daralhadi.com URL: http://www.daralhadi.com

د. داريوش شايغان

الأصنام الذهنية

والذاكرة الأزليّة

ترجمة

حيدر نجف





مَدخل

يحتوي هذا الكتاب بين دفتيه بحوثاً ومحاضرات دونت وألقيت في غضون الاعوام القليلة الماضية. ولا ريب أن شطراً من الافكار قد تتكرر هنا وهناك، بيد أن هذه المكررات تظهر في كل مرة بنص مختلف ومن منظور جديد. بالرغم من تنوع المضامين التي يكتنفها الكتاب الا أن وحدةً ضمنية تجمع فيما بينها، وتتصل بالشاغل الفكري للمؤلف الذي حاول الاجابة بنحو من الانحاء عن تساؤلات رئيسة أفرزها الواقع الحالي المتسم بصراع الحضارات: هل الهيمنة الحاسمة للتفكير التقني الغربي تساعد على التواصل بين الحضارات؟ لماذا لا يجد البون الفاصل بين التدين والفلسفة، وبين الروح والجسم (هذه الثنائية المضمرة في البنية التأسيسية للفكر الغربي) لماذا لا يجد له ما يعادله في الحضارات الآسيوية الكبرى؟ ولماذا لم يظهر العلم الحديث بمعناه الغربي في هذه الحضارات اطلاقاً؟ ما هي الفوارق الاساسية بين مقولات الرؤية الاساطيرية التي تمثل العنصر السائد في التفكير الآسيوي، وبين التفكير الفلسفي في العالم الغربي؟

ومن الواضح جداً بالنسبة للمؤلف أن الاجابات المعروضة في هذا الكتاب محدودة، والتحليلات المقدمة للقضايا تبقى تحليلات منقوصة. البحوث والدراسات حول هذه الأمور وهي بلا شك أهم واجبات النشاط الفكري في بلادنا، لم تنطلق ولم تبدأ بعد. ايران جزء من الحضارات الآسيوية الكبرى، والرؤية التي تبناها الايرانيون فيما يتصل بالمبدأ (المصدر الأول) والطبيعة

والانسان، كانت أقرب الى رؤية سائر الحضارات الآسيوية منها الى الرؤية التي انتجها آخر أطوار التحول الفكري في الغرب. من هنا كانت الحضارات الآسيوية صوتاً واحداً ـ تقريباً ـ في كل حوار مع الغرب. ورغم التباينات الهائلة بين هذه الحضارات على الصعد الدينية والسياسية والتنموية الصناعية، والتطور الاقتصادي، فإننا كورثة للحضارات الآسيوية الكبرى، نصنف بالنسبة للعالم الغربي، في منظومةٍ قدريةٍ تاريخيةٍ واحدة. التقييم الفاحص لهذا القدر التاريخي، وتمحيص التحولات التي نكاد نمر بها، أو التطورات التي قد تغير في القريب العاجل الجوهر الاساسي لحضاراتنا بنحو جذري، عملية ينبغي أن تشغل في الوقت الحاضر أذهان المفكرين في هذه القارة العريقة.

«التحدي المعاصر والهوية الثقافية» ترجمةُ بحث أُعدَّ بالفرنسية تحت عنوان: Défi identité culturelle لمنظمة اليونسكو، وقدِّمتْ خلاصته بالانجليزية للمؤتمر الفلسفي في نيويورك شهر نيسان ١٩٧٦م. وقد نقله الى الفارسية السيد آرامش دوستدار.

«أصنام الذهن والذاكرة الازلية» ترجمةُ محاضرة بالانجليزية عنوانها Idols of the mind and perennial Memory أُلقيت في جامعة هارفارد في آذار من سنة ١٩٧٦م.

«التفكير الهندي والعلم الغربي» ترجمة محاضرة ألقيت في المؤتمر الفلسفي بمدينة مشهد في ايلول ١٩٧٥م تحت عنوان Pensée indienne et Scienee Occid entale. وقد نقلها الى الفارسية السيد رضا داوري.

«صورة عالم» بحثٌ نشر بالفرنسية في مجلة اليونسكو «كولتور» Culture, Volume I No 4,1974 تحت عنوان: Le devenir iranien et lepassé culturel ونقله السيد جمشيد ارجمند الى الفارسية لينشر في سلسلة «ثقافة ايران» بعنوان «مستقبل ايران والماضي الثقافي» في كانون الأول من سنة ١٩٧٥.

و «الرؤية الاساطيرية» دراسة صدرت في المجلد الخامس من كتاب «ألفبا».

التحدي المعاصر والهوية الثقافية

نريد ان نتحدث عن ما نسميه «التحدي المعاصر» الذي أفضىٰ ولا يزال في آسيا الى تغيرات فكرية ملحوظة. كما نريد اعلان الأسف الشديد لظاهرة «غياب الهوية» التي تهدد الحضارات التقليدية بالخطر، ونروم كذلك إسماع آهاتنا وأنيننا ونحن تحت وطأة هذه الحياة المزدوجة المريضة، أي تحت وطأة هذا التناقض الوجودي الناتج عن صدام جانبين متفاوتين تماماً لرؤيتين مختلفتين... جانبين ينتميان لوجهين وجوديين متباينين يدفعانا عند صدامهما الى سلوكيات غير مدروسة وردود افعال غير متوقعة، وبالتالي فهما في اطار هذا الخلط والصدام، يمزجان لنا التفكير العلمي مع العرفان الشهودي بنفس الدرجة التي يزلزلانِ بها العرفان عبر تفسيره تفسيراً علمياً.

ولكن لنرى ما هو المراد من التحدي؟ أليس هذا التحدي قوة تنتصب امامنا وتتحدانا وتدعونا الى النزال؟ ألا يوجد في هذا التحدي عنصر اجنبي ينبغي ان يلاحظ في واقعنا ويحسب له حسابه... العنصر الاجنبي الذي يطالبنا لمجرد كونه اجنبياً أن نعيد التوازن المختل الى نصابه؟ كلما كان هذا التحدي اقوى كانت الجهود اللازمة للتغلب عليه أكبر وأصعب، وكانت الوقفة اللازمة لتحليل الواقع ومعرفة القوى الفاعلة والوسائل الضرورية للانتصار على هذا التوتر، أكثر اهمية وضرورةً. في الانتصار على اي تحد أو أزمة، يتحول تكافؤ القوى المؤثرة والتجانس البنيوي للافكار الفاعلة في التوتر، أداةً لولادة جديدة، ولاعادة

تشكيل الذات، وايجاد قوى وطاقات جديدة، وهذه هي بالتحديد الظاهرة التي نطالعها غالباً في صدام الحضارات، وفي النهضات الموفقة نسبياً التي تشهدها ثقافة من الثقافات. انها تلك الظاهرة التي نجدها في صورة «النهضة الشارلمانية» في القرن التاسع بأوربا، ونهضة الديانة الهندوسية في القرن نفسه بفضل المساعي المذهلة التي بذلها «شانكارا» و «كوماريلا» في شبه القارة الهندية، أو على شكل النهضة الاوربية الكبرى خلال القرن السادس عشر. وللسبب ذاته نعتبر ترجمة الاعمال الفلسفية التي اكتنفتها الكتابات العربية الى اللغة اللاتينية في القرن الثاني عشر الميلادي، والحصيلة الثرة التي أثمرها هذا التحدي لصالح الفكر القروسطي، نعتبرها محطةً على جانب كبير من الاهمية، وكذا الحال بالنسبة لترجمة الآثار البوذية «الماهايانا» الى التبتية والصينية، أو ترجمة الاعمال الكلاسيكية السنسكريتية الى اللغة الفارسية في القرن السادس عشر الميلادي، واخيراً الكفاح الذي تطلع اليه أكبر شاه في الهند للمزاوجة الدينية، والذي بلغ ذروته في اعمال داراشكوه نجل شاه جهان.

هذه الاحتكاكات والصدامات والحوارات والنهضات التي تتفتح وتزدهر داخل احدى الحضارات، هي بالنسبة لصانعيها والمتأثرين بها ومستلهميها والمستفيدين منها، كانت يقيناً في حكم «التحدي»، وكانت الى ذلك سبباً في حريتهم وازدهارهم وتفعيل طاقاتهم الخلاقة. ولهذا يعد «جون سكوت أريجن[1] الوجه الرئيسي في النهضة الشارلمانية حيث استطاع بناء تركيبة جريئة من الفكر الافلاطوني المحدث والديانة المسيحية... تركيبة تقوم على جميع المساعي السابقة للآباء اليونانيين، والتي ما كان لها انترى النور اطلاقاً لولا أن أفسح التياران اليوناني والمسيحي، رغم التباينات الكبرى بينهما، المجال لظهور التجارب الروحية لدى الانسان. اذا كان «شانكارا» يحارب الدين البوذي من ناحية، ويستلهمه من ناحية ثانية، فمرد ذلك الى أن الافتقار الى الجوهر أو

(1) John Scotus Eriugena.

«اللاجوهريـة»[1] البوذية تشير الى تجربة عرفانية قريبة من مقام «آتمان»[2] اللا مشروط، على النحو الذي جاء في مدرسة «ادفايتا فيداانتا»[3]، ويُعزى كذلك الى ان «كارما»[4] هي الآصرة المتينة لكلا الرؤيتين. واذا أراد داراشكوه التوحيد بين العرفان الهندوسي والتصوف الاسلامي ضـمن اطـار تشـبيه جـد مـتسرعٍ (وملفتٍ في الوقت ذاته وبنفس الدرجة، من حيث العـلاقات المـترتبة عـليه) فالسبب يـعود الى ان الديـانتين الهـندوسية والاسـلامية لهـما فـي تـجربتهما الميتافيزيقية بُنى متجانسة، مضافاً الى ان «مثاليات» الانسان، ومصيره، وواقعه في العالم ونـظامه الوجـودي أمـور مـتكافئة فـي كـلا الرؤيـتين الهـندوسية والاسلامية. اذا كانت افكار ابن سينا وابن رشد قد حضت المفكرين الغـربيين على اتخاذ مواقف حيال هذا التحدي الشرقي، واذا كان «الخلق من العـدم»[5] الناجم عن الارادة الحرة فـي المسـيحية، يـقف عـلى الجـهة المـقابلة للـجبر اليوناني ـالاسلامي، واذا كان فيض[6] الوجود والخلق من العـدم يـلتقيان فـي التجاذبات المؤثرة والمثمرة لتوالد الافكار وتخصيبها، فالسبب هو ان الاسـلام والمسيحية المصطبغة بالتلاوين اليونانية، ورغم الفوارق الخطيرة بينهما، يعتقدان كلاهما بالمرجعية الالهية والروحية العليا، وان التجارب العرفانية لاضراب ابن عربي ومايستراكهارت[7] متكافئة في أصلها رغم تفاوت المناخات الثقافية التي احتضنت التجربتين.

ولكن، هل نلفي داخل هذا التحدي المعاصر، تلك المساواة النـبيلة أو ذلك التجانس العميق؟ اطلاقاً! والسبب هو أن علاقة الانسان بالله والطـبيعة تشـهد

---

(1) anatrman.

(2) átman.

(3) advaita vedánta.

(4) Karma.

(5) creatio ex nihilo.

(6) émanation.

(7) Meister Eckhart.

لأول مرة في تاريخ الانسانية انقلاباً تاماً نكّسها رأساً على عقب، ومثّل تغييراً عميقاً ما فتأت رياحه تهب علينا من جهة الغرب. في القرنين السادس عشر والسابع عشر ـ غربياً ـ انطلق عصر الصناعة، وفي هذا العصر تم الاعتراف بالعلم كقوة (بايكون) واضحى الانسان سيداً ومالكاً للعالم (ديكارت). وكما كانت «محورية الكون»[1] سمة التفكير اليوناني، و «محورية الله ـ الانسان»[2] سمة التفكير المسيحي، فقد أضحت «محورية الانسان» هي السمة الغالبة على الممارسة الفكرية في العصر الحديث، حيث تُختزل الفلسفة الى معرفة الانسان. من ذلك الحين فصاعداً شغل التفكير العلمي ـ التقني المنبثق عن العلوم الطبيعية، مكان المعرفة التأويلية والعرفانية، التي حافظت على القيم شامخةً حتى ذلك الحين وأهّلتها لتسهيل التواصل العميق بين شتى الحضارات وهكذا يختل التوازن بأفظع صورة:

في تلك الجهة، تتفاقم الهيمنة والسلطوية والممارسات العدوانية والاستعمار، وفي هذه الجهة تتجلى للعيان محاولات دفاعية منفعلة تتبدى على صورة شلل ذهني. مثل هذا الواقع لا يترك مجالاً للحوار والتفاهم. كل ما هنالك عبارة عن محض تخريب للحضارات المحلية التي لم يبق منها غالباً سوى قشور «فولكلورية».

«التحدي» في عصرنا بمثابة هجوم يؤدي الى نسف تام لكل القيم وتشتيت لأصولنا وآدابنا الفكرية والحياتية. بمقدار ما يكون هذا الهجوم قاس وعنيف، تكون القوى المتعرضة له مفتقرة «لثباتها السابق، وبالتالي عاجزة» عن مجابهته. لماذا لم تعد ثمة القوى والتجانسات المعمقة التي أدت في السابق الى تفتح الحياة بتلك التراكيب الموفقة، والى تعاقب عمليات البعث والاحياء؟ السبب هو ان القيم الفاعلة في الاعتراضية الحالية لا تتوفر على أي قاسم مشترك مع تلك

(1) cosmocentrisme.

(2) theo - anthropocentrisme.

القيم السابقة، وليس هذا فحسب، بل انها على الضد من تلك القيم أساساً. القيم الحالية لا تهمل امكانية المعرفة الشهودية وحرمة الطبيعة وفلاح الانسان وحسب، انما تفكر بـ «براكسيس»[1] محض، وباستثمار الطبيعة والظروف الاقتصادية للحياة البشرية. يجوز القول ان كافة القيم التي حافظنا عليها قروناً طويلة من الزمان، والعكوف الذي دعتنا اليه تلك القيم على التربية الروحية ورؤيتنا للعالم، تبدّدت لنا فجأة على شكل اوهام مريرة، فاكتشفنا ان الواقع ليس سوى تهافت على القوة والاقتدار، وارادة تدمغ وجه الـ «هوموتكنولوغيكوس»[2] بوصمتها المجمّرة.

المراد بالتحدي المعاصر، نقطة تقاطع العديد من المفاهيم الاساسية التي زادت منذ انبثاقها والى اليوم مساحة تطور معين، ولذا فهي في تطورها تصوغ ماهية التفكير الغربي. أنْ تكون هذه المفاهيم قد بلغت اقصى اشكال تحولها في نطاق التحدي المعاصر، وباتت اليوم في حكم المفاهيم شديدة التخصص، فهذا أمر يُستنبط بسهولة من الدراسة التاريخية للافكار الغالبة، اي الافكار التي تحمل تلك المفاهيم، وكذلك من رصد التحولات التي شهدتها تلك المفاهيم في ثنايا طروحات كبار المفكرين على امتداد الأعصار والقرون. من جانب آخر وبالنظر للبعد التاريخي لهذه التطورات، يتسنى مشاهدة كيف ان التيار المذكور تحرك باتجاه علمنة[3] العالم؛ بمعنى سلخه عن تلك النشأة الروحية والرمزية، وافراغ عالم الطبيعة من الأرواح (مكافحة المنحى السحري)[4] واختزال الانسان الى دوافعه وغرائزه. هذه الافكار الغالبة هي بالاجمال: فكرة الخلق من العدم، وفكرة سريان التاريخ، و «سوبجكتية»[5] الذهن المستقلة عن واقع الحياة

---

(1) Praxis.

(2) homo technologicus.

(3) sécularisation.

(4) désenchamtement (Entzauberung).

(5) Subjectivité.

الملموسة، وايضاً عن واقع العالم المعقول، واولوية الارادة التي اكتسبت معناها اولاً عبر اتصالها بإرادة حرة لـ «إله معين شاخص»[١]، وثانياً عبر ممارستها دور الخالق كإرادة فردية للانسان، واعلنت عن نفسها كـ «أنا مطلقة» وارادة للقوة والاقتدار. أما الفكرة الغالبة الاخيرة فهي الهبوط بـ «الكوسموس»[٢] اليوناني الى بعده الهندسي، اي تشييئ الطبيعة بأسرها، وما نتج عن ذلك من انطلاقة عصر العلم ـ التقانة، وهيمنة التفكير التقني بمقاييس عالمية.

لا مراء أنه من المحتم وجود علاقة بين الارادة اللا متناهية لـ «إله شاخص» (يوجِد العالم من العدم لا بحسب الظن الافلاطوني المحدث القائل بالنشأة عن طريق الفيض، بل بمشيئته المطلقة.. إله ليست المادة بالنسبة له اصل العدم[٣] الافلاطوني والارسطي، وانما شيء أوجدته يده ليس الّا.. والمعصية من منظور هذا الإله ليست ناجمة عن مبدأ النفي وحسب، وانما هي قبل وأكثر من كل شيء حصيلة الارادة الحرة للموجود البشري الذي يتمرد على ذلك الإله ويفضل الغرور على الخشوع) من ناحية، والقيمة التي اكتسبتها المادة بفضل ما حظيت به العلوم الطبيعية من اهمية كبرى منذ القرن الثالث عشر من ناحية اخرى. مفهوم المادة يتبلور في فكر «روجر بايكون» على صورة مبدأ الحركة الداخلية، ويغدو في طروحات «نيكلاوس كوزانوس»[٤] و «جوردانو برونو»[٥] طاقة الهية لا تفنى، وبالتالي يتحول عن طريق اكتشافات «كپلر» و «كوپرنيكوس» و «غاليلو» في القرن السادس عشر فلاحقاً الى فكرة رياضية وميكانيكية عن الطبيعة، ليفضي عن هذا الطريق تالياً الى انهيار كامل لفكرة «الصور الجوهرية»[٦]. ومرة اخرى لابد من وجود رباط بين الهيمنة التي تكتسبها المادة من ناحية، والاهمية

---

(1) Dieu - Personne.

(2) Kosmos.

(3) Me on.

(4) Nicolaus Cusanus.

(5) Giordano Bruno.

(6) formes Substantielles.

المضاعفة التي تحرزها المحسوسات والجسم وغرائز الانسان الطبيعية من ناحية ثانية. تكتسي هذه الغرائز في آراء «هرمان ياكوبي» لبوس الماهية الفردية، وتنتهي بتعاليم «الناتوريالبين» و «الوضعيين» الى فرضية «الانسان صانع الادوات»[1]، وهي فرضية لاترى الفارق بين الانسان والحيوان الّا في الدرجة وليس فارقاً ذاتياً. في مثل هذه الرؤية، لن تعود الروح انعكاساً لعقل أعلى، وانما ظاهرةً متفرعةً عن الطبيعة.

الدوافع التي تحدد مسار التاريخ هي إما الميول الجنسية «اللوبيدو» (فرويد) أو ارادة القوة (شوپنهاور، نيتشه، وادلر)، او انها نزعات انتاج وبالتالي عوامل انتاج تتفرع عن غريزة التغذية بأعم معانيها (ماركس).

اضف الى ذلك، ان بوسعنا ايضاً رصد صلة بين أمرين آخرين: احدهما «المركزية المسيحية»[2] في التاريخ بوجهيها القبلي والبعدي المتمثلين على الترتيب في خلق آدم وهبوطه، وعودة المسيح وانقاذ الانسانية، والآخر الفرضيات التاريخية الكبرى التي تؤشر في الحسابات التاريخية الهيغلية الى تيار تطور الروح نحو ذاتها، وفي الطروحات التاريخية الماركسية الى المنحى الديالكتيكي للصراع الطبقي، وفي الآراء التاريخية لدلتاي[3] الى البنى العليّة التاريخية لحقبة معينة. ان فكرة التطور الخطي اللا محدود، وهو الصورة الدنيوية للغاية المسيحية، ما كانت لتظهر ابداً لولا حلول مفاهيم الارادة والعمل ـ بالشكل الذي اندمجت عليه في فكرة (الخلق من العدم) المسيحية ـ محل المفهوم اليوناني (الوجود غير المتغير)، ولولا تحول الـ «فوزيس» اليوناني الى «الافق التاريخي»[4] كي يُسهِّل حركة التاريخ نحو غايتها المحتومة، الشيء الذي سماه

---

(1) homo faber.

(2) Christocentrique.

(3) Dilthey.

(4) Horizont der Geschichte.

جيلبر دوران «الوثنية التاريخية»[١].

لا ريبة أن سياق التحول انتقل من مبدأ «الوجدان»[٢] و «السبجكتية» الاوغسطينية الى مبدأ «التفرد»[٣] لدى «دونس سكوتوس»، الى التفكير النقدي لدى «اكهام»، الى مبدأ «الكوجيتو»[٤] الديكارتي، الى «مونادات» ليبنتس، لينتهي عند فيشته الى «الفعل المتفاعل»[٥] للأنا المطلقة التي تضع نفسها، وعند «اشتيرنر»[٦] الى «الأنا المحضة» الرافضة لأية مشاركة، وبالتالي الى الفردية الانسانية المحكومة بالحرية عند سارتر.

وعلى هذا النحو، ثمة ايضاً وشيجة بين اولوية الارادة بمعنى الارادة اللا متناهية لإله شاخص من ناحية، وصوره المبدلة كحرية الارادة عند «كانط» وارادة القوة لدى «نيتشه» من ناحية اخرى. في ضوء هذا المسار، يتاح القول ان الفكر الغربي شهد حركة وانتقالاً من العلوي الى السفلي، ومن العقل الى الغرائز، ومن الغائية والمعاد الى عبادة التاريخ، ومن الروحانية الى التعقل، ومن استغراق ذاهل لانسان ذائب في المطلق الى انانية شرهة متورمة تقف وقفة الانداد حيال الله والطبيعة. واذن، فالسؤال الذي يثار هاهنا: هل ثمة خلف هذا التحول قوانين نافذة؟ واذا كانت هناك مثل هذه القوانين، فهل تختص بالانسان الغربي أم انها عالمية؟

مكثت الحضارات الآسيوية ردحاً طويلاً من الزمن خارج سياق هذه التحولات الكبرى. ولكن مع مطلع عصر «الكولونياليسم» والاستعمار المنظم للبلدان الخاضعة لسيطرة التقنية الغربية، بات من المقطوع به أن هذا السياق التاريخي مما لا رجعة فيه، وان الحوافز التي تدفعه الى الامام تتبع غالباً نظام

---

(1) Idôlatrie de l'histoire.

(2) Innerlichkeit.

(3) Principium individuatonis (hacceita).

(4) Cogito.

(5) Tathandlung.

(6) Stirner.

المنفعة والربح وليس التعاطي الروحي بين الحضارات. منذ ذلك الحين فصاعداً، سيغدو مثل هذا التاريخ العالمي ملكنا نحن ايضاً بالضرورة، ولكن لا من حيث اننا ساهمنا في ايجاده، بل لأننا لا نمتلك أية متاريس تحمينا حيال اعتداءاته. وعليه يبقى هذا السؤال على سابق قيمته واهميته: ما هي الغاية من هذا السياق التاريخي؟ هل هو روح مطلق يتجلى في هذا السياق التاريخي، لتصل «الفكرة» المتناهية ـ عند هيغل ـ وهي الانسان، الى وعيها الذاتي وتستعيد حريتها؟ أم أن هذا التاريخ كما ذهب مارتين هايدغر، هو تاريخ «نسيان الوجود»[1]؟ هل يهدف التاريخ، كما يعتقد الشيعة، الى غاية أخروية، أم انه بحسب العقيدة الهندوسية، مرحلة متطورة من الـ «كالي يوغا»[2] اي عصر آخر الكون الذي سينسف عالماً بأسره في آخر الزمان؟ أية اجابة نجترحها لهذا السؤال ستكون بطبيعة الحال مستقاة من رؤيتنا التي ننطلق منها أو التي يمكننا تبنيها والانطلاق منها. ولكن في الغاية التي نرومها من اثارة هذه الاسئلة، ترتهن اجاباتنا أكثر ما ترتهن لمعتقداتنا وايماننا وليس لمعرفتنا الخالصة. والآن نبغي التطرق اجمالاً الى التحولات الناجمة عن التحدي المعاصر، وهذا التحدي المعاصر هو في الحقيقة نقطة النهاية لمرحلة مضى عليها ألفان وخمسمائة عام.

في التحدي المعاصر الذي نواجهه توجد كافة الافكار التي تعد الطاقة المحركة للحضارة الغربية: من مفهوم ارادة القوة الى التفكير التقني والتجريبي الهادف الى غايات عملية، ومفهوم حركة التاريخ، وصولاً الى مفهوم الانسان المختزل الى دوافعه ومحفزاته. هذا المنحى الاختزالي[3] ظاهرة يرى المفكرون الامريكيون انها ضيّقت البُعد المعنوي للفكر الانساني الى اقصى الدرجات. بهذا المعنى فإن اكثر الاشخاص تبسيطاً هم في الغالب الذين يعممون كل شيء بطريقة مفزعة، ويعرضون أشرف واسمى ما في الانسان لخطر الفناء. وفي هذا

---

(1) Seinsvergessenheit.

(2) Kali yuga.

(3) réductionisme.

يقول أحد العلماء المعاصرين: «ليس الانسان سوى آلة بيوكيمياوية تستمد طاقتها من نظام وقود معين يكفل الطاقة للكومبيوترات ايضاً»[١]. الذي يفضح هذه الجملة هو تعبير «ليس سوى...» الذي يجعل الانسان في كل الحقول العلمية تابعاً لنظام شيئي يمسخه في نهاية المطاف «مخلوقاً مشوهاً»[1] في ساحة الطبيعة. وهكذا تتبدد الصورة الماتعة للانسان في العالم وكأنها غبار لأخيلة وظنون متناقضة. ومن نتائج هذه الحال بروز تيارات تتسرب الى الادب الحديث وهي تتمحور حول هواجس الخوف، الاضطراب الشامل، أو تفسخ في المعايير الثقافية يدفن الفنون تحت أنقاضه، واخيراً مفهوم «العبثية» الذي يضرب بطموحات الطوباويين العظماء واحلامهم الوردية عرض الجدار. إن مثل هذه الأفكار مهما كانت مغرية بالنسبة لبشرية متهرئة مثلنا، فلن يكون بمقدورها تأليف مُثُلٍ كتلك المثل التي وفرناها لانفسنا طوال قرون من الزمان، واقمنا قيمنا الثقافية على ركائزها. لم يكن لدينا ابداً فلسفة للتاريخ، لأن الوجود لم يختزل يوماً ما في نظرنا الى فعل معين أو حدث من الاحداث. التاريخ بالنسبة لنا تاريخ مقدس أو أنه بتعبير أصح مِعادٌ وعلمُ غايات. التاريخ في الاسلام، منذ آدم وحتى نبي الاسلام محمد ﷺ ليس سوى رفع للحجب عن حقيقة خالدة يصطلح عليها بـ «الحقيقة المحمدية»، ونهاية التاريخ في منظور الشيعة الأثني عشرية هو عودة الامام الغائب، اي انه بالتالي أمر غائي، والزمن الذي نقضيه هو زمن الانتظار. عمليات وتنزلات[2] «فيشنو»[3] او فتوحات «شيفا»[4] بالنسبة لهندوسي مؤمن تستغرقه مراقبة عميقة على ضفة نهر الغونغ، لها فعلية حقيقية اكثر من حروب اسبانيا في عهد لويس الرابع عشر بالنسبة لمواطن فرنسي. بالمقارنة مع حقيقة الوجود اللا مشروطة (براهمن)، تعد المعرفة

---

(1) Faux Pas.

(2) avatâra.

(3) Visnu.

(4) s'iva.

(التجريبية ـ العينية) بالنسبة للهندوسي وهميةً بنفس درجة القوى السحرية الخيالية في نظر «العقلاني» الديكارتي. الحوافز والغرائز التي ترسم الانثروبولوجيا الحديثة، هي بالضبط جزء من محركات النفس الامارة بالسوء التي يحاول المسلم أو الهندوسي التحرر من ربقتها. السبب في ذلك هو أن نجاة الانسان منوطة تماماً بالقضاء على «اللاوعي» الذي له في مسلك اليوغا مثلاً حكم التأثرات المتتابعة المكتومة والناتجة عن «كارما» متأتية عن ولادة جديدة[1]. في مثل هذه الرؤية، لا تستلم عظمة الانسان شهادة سلوكها من ارادة القوة، بل من التحرر من هذه الارادة، لذلك ترمي كل الشرائع الشرقية الهندية، والاسلامية، والصينية الى أعمال بلا أهداف، ومن ذلك مُثُل «بهاغافات غيتا»[2] في الهند، أو أنها ترمي الى «اللا عمل»[3] كالطاوية في الصين. وبهذا لا تتبعثر صورة الانسان في غبار النظريات والمذاهب التي يعتمد كل واحد منها على قيم ومعايير كونية خاصة، بل تتشكل في فكرة لـ «الكل» الانساني بكافة مراتبه الوجودية.

وعليه، لن يكون الانسان «فكرة» بمعزل عن الأمور يتخبط داخل ورطة العدم، ويتوكأ وجوده على حريته فحسب، وإنما الانسان «عالم صغير» زاخر بالابعاد له صلاته السحرية والباطنية بكل مراتب الوجود. بهذا المعنى، لن يعود العالم قبساً من العقل الجزئي ولا شبكة من القوانين الفيزياوية والرياضية، العالم حضور في «كل» يكشف النقاب عن وجهه لا في موضوعية الاشياء بل في الكشف والشهود. في اطار هذا المنحى، لن يكون الله تكليفاً لا مشروطاً يمليه العقل العملي (كانط) ولا اشعاعاً من الروح الانسانية (فويرباخ) ولا هو ثمرة الاغتراب الديني (ماركس)، وانما هو تجل قدسي وبداهة مباشرة بلا أية وسائط. إن هذه البداهة هي في الواقع اصالة تبني الحقيقة قبل عملية التنوير، بل

(1) samsâra.

(2) Bhagavat Gitâ.

(3) non - action.

قبل أي تنوير قد يجود العقل، وليست بداهة ذاتية المحور «كوجيتو» وتصورات ديكارتية جلية مميزة.

أية حضارة وأية فكرة للعالم، هي هيئة تشكل اجزاؤها كلاً عضوياً «اورغانيكياً» منظماً. ولهذا يقول اسفايلد اشبنغلر: «هل يعلم أحد من الناس أن ثمة رباط وثيق من حيث الشكل بين حساب التفاضل وأصول الحكم الملكي في عهد لويس الرابع عشر، وبين شكل الحكومة في العهد العتيق في «بوليس» اليونانية والهندسة الاقليدية، وبين پرسپكتيف (منظور) المكان في فن الرسم الغربي، والهيمنة على المكان عن طريق سكك الحديد والهاتف والاسلحة بعيدة المدى، وبين تعددية الطبقات الموسيقية «كونترپوين» ونظام الاعتمادات في علم الاقتصاد؟[٢].

هذه الأواصر البنيوية والترابطات الشكلية المعمقة في شتى جوانب الحضارة، هي التي تحدد رؤية الانسان، والمقولات الموضعية (الزمانية ـ المكانية) والمختصرة، ومجمل «اورغانيكية» الثقافة. في حضارة لا يزال فكرها الاساطيري ـ الشاعري حياً يتمتع بنشأة ملكوتية كما هو الحال بالنسبة للثقافات التقليدية القديمة، تتبدى مقولات من قبيل المكان، والزمان، والعلية، أموراً كيفية تتبع البنى الرمزية للروح دون القوانين العقلية المنهجية. الاعنف من بين عناصر التحدي المعاصر في هجومه ضدنا هو هذا الترابط الشكلي والبنيوي الذي ينسج مختلف أبعاد الحضارة الغربية في كل «اورغانيكي» لا يقبل التجزئة. ان تدهور العالم الشرقي في الوقت الحاضر، يشير بصورة جلية الى أن القيم المخلوع عليها لبوس النزعة الدنيوية في الحضارات الآسيوية لم تعد لها الحيوية السابقة ولا الاعتبار السابق. بيد ان هذه الحقيقة لا تدحض ان يكون قد بقي شيء من علامات واشارات تلك المعتقدات والافكار والمقولات الخاصة بالرؤية والمشاعر السحرية المكبوتة في اعماق افكارنا وذكرياتنا. لا يمكن تغيير روح شعب من الشعوب بين عشية وضحاها. وسواء شئنا أم أبينا سيبقى

في كنه اذهاننا شيء مما يصنع انسانية الانسان حسب عقيدة المسلمين والهندوس، أو اليابانيين الأشد تغريباً من بين كل الآسيويين. غالباً ما تتصاعد هذه البقايا من الاعماق، فتستعرض عضلاتها، وترسم ردود افعالنا، وتؤثر في افكارنا، وتوجه انساقنا العاطفية، وفي هذا المضمار العاطفي تحديداً نكون على ما قد كنا في السابق. بين ما نخال أننا نؤمن به، وبين ما نشعره، تنامى بون شاسع لا يعجز عن تحفيزنا على تركيبة جديدة أو انتاج قوى جديدة خلاقة وحسب، وانما يبعث فينا سياقاً «اسكيزوفرنياً» يتمظهر في منجزنا الفني والادبي، ليدل دلالة اكيدة على مرحلة فتور نتخطاها في الوقت الحاضر. مثل هذا السياق يكدر انفسنا ويشل قوانا الابداعية لأننا غير مسلحين حيال التحدي المعاصر بأي سلاح يذكر، بل اننا لا نتمتع إزاءه حتى بحرية الاختيار، لأنه السبيل الوحيد المتاح وليس ثمة سواه. اذن، لا مناص من السير في هذا الطريق ولا يمكننا العودة عنه لأننا نخشى التخلف عن الآخرين والخروج الكلي عن تيار الحركة التاريخية. التحدي المعاصر خطاب يوجهه التاريخ لنا كتقدير أوحد ليس ثمة غيره... تقدير أوحد يجب أن نبلغ به تخوم النهاية.

ليس لنا حرية الاختيار، لأن ما يفرض علينا ليس جزءاً من شيء يمكننا تجزئته لننتقي منه العناصر المناسبة لنا. ما يفرض علينا هو بناء واحد، أو انه كيان كلي لا يقبل التجزئة. ومن المعلوم ان الجزء لا كينونة له الا في الكل وبفضل قيمة الكل واعتباره. تبعاً لهذا القسر والاكراه، طفقنا نحن ايضاً نفكر في المفاهيم التاريخية، لذلك بدأنا نتحدث عن تقدم وتخلف البلدان النامية، وعن الناتج القومي، ورحنا نخطط ونهتم للكومبيوترات، وننبهر بتقنية العالم المتقدم المدهشة، مضافاً الى اننا اصبحنا نطلب القوة ونبحث عن اسواق. من جانب نعلّم الناسَ القراءة والكتابة، ومن جانب آخر نزيل عقولهم عبر حشو أدمغتهم بأعلاف الصحف الهابطة، ناسين انه ربما كان الافضل والاصح أن نعيد تأهيل وتربية فضلائنا وعلمائنا أولاً. وباختصار، نقوم باعمال معاكسة تماماً لقيمنا التي

ورثناها عن آلاف السنين.

ولكن ما سيكون مصير ما نملكه؟ أي مصير هذه المعتقدات القديمة وهذه الذكرى التي نحملها؟ هل بمقدور تراثنا اصلاح مجرى الاحداث وتوفير ملاذ آمن لحياتنا الروحية؟ ربما، ولكن بطريقة لا واعية يقيناً. تدفق الدماء، والنفوذ الثقافي العميق، والعودة الى الاصول، كل هذه عوامل مؤثرة ولكن في الميادين اللا عقلانية، أي في ميادين العواطف والغرائز. الا ان هذه العوامل تزعزع تخميناتنا المتفائلة جداً، وتربك برامجنا الطموحة وتعرقل فاعليتنا الجريئة، والخلاصة انها تنسف بقسوة جزءاً من وجودنا يطالب بالجزء الآخر، وتستمر هذه الحال وتتفاقم الى ان تذوب فاعليتنا التقنية وانجازاتنا التنويرية في مستنقع الابتذال.

اننا بطبيعة الحال لم نأنس بعدُ بالتقنية كما ينبغي، ولا يوجد تطابق وتلائم جيد بين شيئية الشيء والمقولات التي تمثل ميزان اعمالنا. وقد تكون في افكارنا وتصوراتنا نسبة من التفكير الاساطيري ـ الشاعري يغير شكل الاشياء ويظهرها لنا كـ «ألعوبة» أكثر من كونها شيئاً مفيداً، وربما لهذا السبب ترانا نحن الشرقيين (باستثناء اليابانيين) متراخين في فاعليتنا التقنية الى هذه الدرجة. ولكن من جهة ثانية، ترانا نحن الذين ايقظتنا أجراس خطرٍ قرعها مفكرون غربيون حذروا من مغبة «الحداثة» والنزعة الصناعية، واستخفتنا الاحتجاجات التي زلزلت المجتمعات في كل انحاء العالم محذرةً من القيم العلمية ـ التقنية، بدأنا شيئاً فشيئاً نسأل عن الهوية الثقافية والقيم التراثية الخالدة، ورحنا نقتنع الى حد ما بأن الأمور كان يمكن أن تنحو منحىً آخر وتكون على شاكلة مختلفة. ومع كل هذا فما الذي اجترحناه لمعالجة الموقف؟ لا شيء! انما نكرر الاخطاء السابقة. ربما لو تعلمنا من تجارب الناس الذين نقلدهم، أو اذا كنا اوفياء لذكرى اسلافنا، لبقينا بعيداً عن تجرع سموم الاخفاقات. ولكن كلا، نحن متسرعون في أن نسبق حتى اولئك الذين يستعجلون بلوغ مقصد لا أحد يعرف عنه أي شيء.

وما هو حال الفن؟ هل بالامكان اساساً التحدث عن الفن كظاهرة عديمة الصلة بأي من التجليات المعنوية الاخرى؟ كلا بلا شك. لا تكون الروح حية وناشطة الا حينما تتحرك على كافة الصعد، وما من فن حقيقي يمكنه التغلغل الى ارواحنا من دون ان يتأثر بغليان مكافئ له في الميادين الروحية الاخرى. طبعاً، ليس فحوى هذا القول أن كل فنان يشعر ضرورةً بما يفعل. ولكن لابد من مناخ ملائم على كل حال حتى تزدهر تجليات الروح ويخصِّبُ بعضها بعضاً. بهذا المعنى يتاح لنا التحدث عن «روح العصر»[١] سواء كانت روح العصر «جزءاً من الوجود»[٢] أو ديالكتيك الظروف في عصر معين. الفن الاوربي الحديث ليس ظاهرة معزولة عن منظومة الثقافة الغربية في العصر الراهن. في هذه المنظومة هناك أواصر عميقة و «اورغانيكية» بين الثورات المختلفة التي تحدث في كل حقول المعرفة. على ان الآفاق الجديدة، وفي حين تتبدى وتوسع من مديات نظرتنا للعالم، فإنها تزلزل الارض تحت اقدامنا أكثر مما هي متزلزلة في الاساس. يدل الميكانيك الكمي «كوانتا» أن المكونات الاساسية للمادة لا تتبع قوانين الفيزياء الكلاسيكية. ففي هذا المضمار نحن إزاء مفاهيم قشيبة مثل مبدأ «اللا جزم»[٣] والنظرية النسبية، والعلية الاحصائية[٤]. وهكذا يبقى بناء المادة أكثر غموضاً، ويتسع المجال لمزيد من المجهولات والاسرار. يغوص «فرويد» في اعماق النفس ليكتشف «آلية» اللا وعي الفردي و «اللوبيدو»، ويخلع يونغ الطابع الكلي على هذا اللا وعي الفردي فيسميه «اللا وعي الجماعي» المولود من رحم الصور الأزلية للبشرية. علماء الاجتماع الفرنسيون يدرسون بنية الذهن لدى الشعوب البدائية (وهي بنية عرفت بشكل مغلوط فيما سبق)

---

(1) Zeitgeist.

(2) Seinsgeschick.

(3) Vnbestimmtheitheorie.

(4) Cansalité Statistoque.

ويطلقون على منهج التعرف على هذه الذهنية اسم «ما قبل المنطق»[1] أو «الرابطة السحرية». ادموند هوسرل يعود الى الامور ذاتها فيكتشف «العطف الذهني». في مثل هذه البيئة تولد وتتنامى الحركات الفنية الحديثة الكبرى، من الانطباعية والفوتورية (المستقبلية) حتى التكعيبية والسوريالية. في مثل هذا المناخ يروم سيزان رؤية الطبيعة على شكل اسطوانات وكرات، ومخروطات، ويتوخى پول كلي وهو رسام مفكر ان يعرض اللا مرئي على الانظار. يمكن الاستنتاج بكل سهولة من آداب هذا العصر ان وراء هذه التحولات والحركات الفنية، سياقاً مميزاً من تهرؤ الصور وتشتت النظم الثقافية والمثل، وتضعضعاً يطال الصورة التقليدية للانسان.

يتحدث المفكرون عن «العدمية»، ويتنبأ اسپنغلر بسقوط الغرب. ابطال الاعمال الادبية خطوط بيانية تشير الى الخوف والهلع والعبثية، فـ«مالتي»[2] بطل احدى قصص «ريلكه» يرى الحياة في ماهيتها أمراً مستحيلاً. الّا أن هذا المستحيل تحديداً، يبرز في مسعى يتجاوز الذات، اي في تجربة جديدة للنزعة الروحية. وبهذا المعنى ايضاً يركز تي. اس. اليوت على «النقطة الثابتة لدوران العالم»، ويتحدث هايدغر عن قفزة في اساس الوجود هي التفكير غير المفكر فيه، أي حقيقة الوجود.

والآن لنرى ما هو واقع الفن عندنا؟ هل مر الفن عندنا بمراحل «العدمية» المذكورة؟ لا مراء أن روح زماننا فُرضت علينا ايضاً على صورة تلك المنظومة من الأشكال التي فكر فيها اسپنغلر وتوصل اليها. لقد بقي الفن الشرقي داخل ثقافته وتقاليده دائماً. المقصود من الفن التقليدي تلك الذكرى الخالدة التي تحافظ على هياكلنا وبنانا الذهنية وبالتالي على ذلك الكل الذي يصنع نظامنا الثقافي. النماذج والأشكال في هذا النظام الثقافي، تتكرر في «تطابق شكلي»

---

(1) Prélogique.

(2) Malte Laurids Brigge.

مرئي يجدد حياته لا في المظاهر والتجليات السطحية بل في جـوهره ولبـنته الاساسية. والمؤشر على هذا هو ان الفنانين عندنا يكـررون مـنذ قـرون ذات الادوار وذات النماذج التي أثرتها تجاربهم وحياتهم الروحية. وبهذا، لا يـصبو فنانونا الى الابداع والتغيير الفردي، بل الى الوفاء للروح والذاكرة القومية وفاءً يصاحبه الاحياء والتوالد بالضرورة. الجانب الآخر لتجلي هذا الوفاء هو ذوبان الفرد في المجموع. لذلك تبقى الانجازات الفـنية الآسـيوية مـغمورة مـجهولة، وتكتسب التجربة الروحية العامة للانسان كل هذه الاهمية عـندنا. فـالقادرون على الاستذكار فقط هم المسموح لهم أن يشقوا طريقهم الى تلك الذاكرة، ولا يقدر على الاستذكار الّا غير المحتجبين. عـدم الاحـتجاب مـعناه الولوج الى الاسرار، وكل ولوج هو في حكم افتتاح عالم موجود داخل الفنان ايضاً. فـتح العوالم بهذا المعنى الخاص ينجم عن رؤية الفنان للـحقيقة.. الحـقيقة التـي لا تتجلى على شكل شيئية الاشياء ـ الدائرة، المكعب أو الاحجام المتجمدة في يد الانسان ـ بل الحقيقة التي تتلألأ في قبة شذرية أطراف الصحراء، أو التي تسود خلوات شلال صيني، أو التي تتجلى في بسمة ترتسم على شفاه «بوذا ساتوا». ولهذا احرزت النقوش المتموجة للمظاهر الخيالية كل هذه الاهمية فـي الفـن الايراني.

ولكن، منذ أن انهارت المعايير الثقافية، ومنذ دفنت القباب الشذرية تـحت الرمال المتموجة، ومنذ ان انطفأت البسمة على شفاه بوذا، هل ما زال بالمستطاع الزعم ان الشرق له فنه الملائم لابداعاته السابقة؟ طبعاً لا تزال هنا وهناك آثار لفنوننا التقليدية، بيد ان كنوز فننا التقليدي عـرضة للـفناء، وفـنانونا بـدروهم يرومون ان يلعبوا دور «المخططات الاولية» ويكبلوا غول الاغراء والوساوس بالاصفاد. ولكن هل تراهم ايضاً قد مروا بمراحـل طـويلة مـن انـهيار القـيم، والعدمية، والاغتراب؟ أي بالامور التي هي ليست مفاهيم فارغة وانتزاعية على الاطلاق، بل على العكس، تعبر عن ظروف واقعية تبني حـياة «مـختزلة» الى

العدم. هل تراهم تعرفوا ايضاً على «المكانيك الكمي» في دواخلهم، ونظروا الى المادة من حيث هي مادة؟ هل هم ايضاً جعلوا الطبيعة اشياءً كالدائرة والمكعب والاسطوانة؟ كلا بالطبع. اذن، ما هذا الفن الذي لا يتمتع بذاكرة قوية، ولا يعرف الـ «دينامية» الاستنزافية الخاصة بـ «إرادة القوة»؟ مثل هـذا الفـن يـمر بـطور برزخي شأنه شأن باقي تجلياتنا الروحية، أي انه لا ينبع من نبوغ «فان كوخ» الجنوني، ولا يغترف من المعين السحري الخيالي لمنمنماتنا القديمة. انه فن اما ان يقلد الاشكال القديمة ـ من دون ان يستطيع الرقي الى الحوافز الروحية لهذه الاشكال ـ واما ان يتبع الاشكال الرائدة للفن الحديث والذي لا تزال محفزاتـه الداخلية مستورة عنه. واذن، ينبغي القيام بكل شيء من جديد. علينا تعلم عملية التفكير من جديد، وأن نبعث انفسنا للحياة من جديد. من دون المعرفة بـ «القدر التاريخي» لن تتمكن هذه الحضارات الآسيوية الكبرى لا من قفزات كبرى، ولا من انقاذ روحها، أو الاسهام في العملية الابداعية داخل اطار العالم الحـديث. ولأجل حصول هذه المعرفة أو الاطلاع، علينا اعادة تشخيص كافة المـفاهيم الوافدة علينا طيلة القرن الأخير. بعبارة ثانية علينا تعلم التفكير من جديد، وان نتعرف على انفسنا كما هي لا كما نظنها، ونكون ما نحن عليه فعلاً.

هل بالمستطاع اقامة تناغم أو مصالحة بين التحدي المعاصر واسلوب نظرنا وتصورنا؟ وبكلمة ثانية، هل بالامكان المصالحة بين التـقنية والتـراث وانـقاذ الذاكرة القومية، وفي الوقت ذاته تحمل آلام «مكافحة الذاكرة»؟

غالباً ما نحاول اعتبار التقانة ظاهرة غير ضارة تستخدم باشكال مـتنوعة، وننسى أو اننا نجهل اساساً ان التقانة ليست هي ماهية التقانة. إذ من السذاجة ان نعتقد بامكانية فصل التقانة عن القيم التي تخالطها. اننا في الغالب نـنسى أو لا نعلم ان العلم، والتقانة في الفكر الغربي لم تكن ابداً ظواهر مجزأة عن بعضها، بل على العكس هي النهاية الحتمية للفكر الغربي، وان تيار العـلمنة القـديم كـان سارياً في هذه الانتصارات المذهلة، وان المكانيك الذي افرز التقنية نجح فـي

مهمته حينما تركت «الصور الجوهرية» مكانها تدريجياً للعلاقات الرياضية والقيم الكمية، وبالتالي تغلبت المعرفة من حيث هي قوة على الرؤية الاساطيرية والتأويلية للانسان. لماذا كانت غاية المعرفة في «الطاوية» الصينية اللا عمل ذاته، ولماذا اوصت الديانتان الهندوسية والاسلامية على الترتيب بالعمل اللا هادف والقناعة، وبالتالي لماذا كان الانقطاع[1] بالنسبة لعارف مثل اكهارف مبدأً مقطوعاً به؟ السبب هو ان ثمة قوة كامنة في الممارسة العملية، أي في الفعل المختزل الى معايير الشيئية والعملانية (الپراكسيس) اذا انقطعت عن قيم المعرفة العليا، اوجدت تياراً عارماً لتحولٍ لا رجعة فيه، ومثل ردة الفعل هذه تخلق سلسلة تتمثل ذروتها في سقوط الأوجه الاخرى للشعور والادراك.

هذا الخطر الضمني المضمر في طبيعة كل معرفة تركز على الفعل الصرف وتكون غايتها استثمار الطبيعة والهبوط بها الى مصادر طاقة ممكنة التبديل الى بضائع استهلاكية، كان محسوساً منذ البداية في طبيعة الحضارات الشرقية، وفي الحضارة اليونانية الى حد ما، أي في الحقبة التي تصور فيها اليونان أن العملانية «الپراكسيس» تابعة للعبة التفكير العبثية الفارغة من أية غايات.

المدهش في الأمر هو ان التفكير الحديث يبدأ بمكافحة الذاكرة عند الانسان. حينما هاجم «فرانسيس بايكون» اصنام الذهن، وادانها جميعاً تحت شعار المعرفة التجريبية، فقد عبر في الحقيقة عن نزعة انبثقت في القرن الثالث عشر، وكان امثال «روجر بايكون» و «آلبرتس الكبير» متسرعين في تكريسها، وقام اصحاب التسمية نظير «اوكهام» بتمهيد الارضية لما كان في «النهضة» بمثابة الاساس والبداية للعهد الجديد. اصنام «فرانسيس بايكون» لها معادلاتها في التراث بمعنى الامانة الاسلامية، أي في الذاكرة الازلية للكنوز التي يرثها الانسان عن اسلافه ويبقى وفياً لها كعهد مقدس. «تأهيل العلوم وتطويرها»[2]

(1) Abgeschigdenheit.

(2) The Proficience and advancement of learning.

الذي يوصي به بايكون ويدعمه مؤسس الفلسفة الحديثة ديكارت، هو بحد ذاته دليل سياق المستعمر المادي المتحكم، وقد تعرفنا على استعماله ـ تأهيل العلوم ـ في صورة «تكنولوجيا» أو تقنية، واضحى فرسانه ومدراؤه فيما بعد طبقة تعرف اليوم باسم التكنوقراط.

حينما لا يكون ثمة مناخ لازدهار التفكير الشهودي والاساطيري تُمنى الحرية الداخلية للانسان بأزمة. ليست الحرية مجرد شعار يرفعه الثوريون للاعتراض على النظام السائد وغياب العدالة الاجتماعية أو الانتصار في الصراع الطبقي. فالحرية مضافاً الى كل هذا رؤية محايدة وغير متحيزة في اللعبة العالمية. انها نظرة يمكن رصد عمقها في «المثالية» الواعية الحكيمة كما تبدت في افكار الشرق الكبرى. «ارهات»[1] البوذية، والانسان الكامل في الاسلام، والحي الحر في الهندوسية كلها مظاهر هذه النظرة المحايدة التي تتفتح في ساحة اللعبة العالمية. ان يكون في اعماق الاشياء انفراج يشبه تفتح الوردة السحرية في فجر الخلق الاساطيري (الهند) أو تجليات الفيض الرحماني في مرايا العالم الملونة (الاسلام) أو الارتعاشات الاولى للذكرى الكونية (الفلسفة البوذية) وتكون مضمرةً في محيطات الازل، أنما هو أمر كررته الثقافات الشرقية دائماً بفضل سحر الرؤية الاساطيرية ـ الشاعرية. وان لا يعود الانسان منشداً الى التفاصيل والاشياء في اللقاء البصري المباشر، بل يرى نفسه متوحداً مع اللعبة التي تتلاعب به في داخل حريته، هي ايضاً حالة تتجلى في الثقافة الشرقية.

لكننا حينما نفكر في العلم والتقانة ونجد فيهما انتصارات الانسان الكبرى، أفلا يعني ذلك اننا لا نرىٰ ـ حتى من دون أن نشعر ـ كل ما يناقض العلم والتقانة ولا يكون نافعاً أو ذا صلة بالواقع الملموس، لا نراه جديراً بالتصنيف على خانة المعرفة البشرية؟ عندما نقول ان الشيء الفلاني تم اختباره من الناحية العلمية، فإننا في الحقيقة نضع مرجعية مطلقة تتعالى على اي تناقض. وفيما يخص

(1) arhat.

الاعتبارات المعنوية سنضيّق الساحة بتصريحات جد شخصية، هذا فيما لو كنا اشخاصاً متسامحين! والسبب في ذلك ان الامور المعنوية لا تجد فرصة للظهور في عالم يناهض انبثاقها، فتنكفئ بالضرورة الى حيز الشؤون الشخصية الخاصة. يقول اتباع مذهب «الفيدانتا»: «المعرفة التجريبية تبقى ذات قيمة واعتبار ما لم يتم اثبات نقيضها». وبهذا المعنى يمكن القول انه طالما كان الوجود محتجباً، كانت الحقيقة مجرد اختبارنا للعالم التجريبي. أفلا يمكن أن نضيف الى هذا انه: متى ما بلغ الانسان مرتبة المشاهدة المحضة، تكتسي قيمة الحقيقة العلمية ـ التقنية مزيداً من النسبية؟ على أن هذا ما لا نستطيع القيام به لأنه يستلزم قفزة وشجاعة هائلة. المعارف العصرية المبعثرة والتي تشمل حقولاً مختلفة، تضع كل واحد منا في حدود علم معين، ولهذا نرانا مغتبطين بالأمن الدافئ الذي وفره لنا حقل تخصصي يصوننا من اغراءات البحار اللا متناهية. الا ان أية تجربة معنوية هي قفزة في ورطة الوجود، وخطر لا تبادر اليه سوى انسانية تستطيع في وجد لحظةٍ حافلةٍ أن تنسف كل نواقصها وتتخطى كل حدودها وقيودها. بيد ان انسان اليوم كلما اضاف الى علومه كلما زاد من ضيق أفقه ونظرته، وعلى حد تعبير الشاعر: «حالت اجنحته الهائلة دون تحليقه في السماء».

ونحن في الخاتمة الآن نواجه السؤال نفسه: ما هو معنى التحدي المعاصر؟ معناه اننا عرضة لخطر تغير علاقة الانسان بالعالم والطبيعة. ولهذا، فلن يساعد هذا التحدي على حوار الحضارات. وليس هذا فحسب بل انه بمثابة نسف للحضارات واذابتها في حضارات أمست عالمية شاملة. ولكن بمعنى من المعاني، نتخبط نحن ايضاً في دوامة من العدمية اشار اليها نيتشه بوصفه ـ على الارجح ـ المتنبئ الوحيد في القرن التاسع عشر. في مثل هذه الدوامة لن يكون أفقنا الحياتي سوى غروب الآلهة، وانحطاط القيم الميتافيزيقية. الشيء الذي بات محتوماً في العالم الغربي. وفي حين تؤدي الابعاد الشاملة للعدمية الى ردود أفعال تتغيّا احتواء تبعات هذه العدمية في العالم الغربي، لا نزال نراوح في حقبة

معتقدات ساذجة ترجع للقرن التاسع عشر، ونتحدث عن مستقبل العلم بتفاؤل غامر وكأننا ننتظر مسيح آخر الزمان. الازدواجية المرضية التي اضحت ساحة لسجالات الوجهين المتناقضين في وجودنا، تشل مساعينا وتصدنا عن التحرك وتسد الطريق امام ازدهارنا الفكري. والفكر لا يبدو مبدعاً منتجاً الا اذا استعاد ذاكرته، اي اذا استمد الفيض من «مشكاة أنوار النبوة» كما يعبر الحكماء المسلمون، او اذا كان مستقلاً تماماً، أي اذا تخلى عن أرضية الاستذكار القومي وخاض في كل الغمار العاتية من اجل ترسيخ مرتكزات جديدة. تاريخ الفكر الغربي هو، بنحو من الانحاء، علامة مساع فكرية تتحرى مرتكزات ومبان قشيبة. في الوقت الحاضر لا نبدو قادرين على الاتصال بـ «مشكاة أنوار النبوة» ولا نحن في درجة من التحرر والانعتاق تخولنا المبادرة الى ممارسات سيزيفية من دون أن نكلّ أو ننهار. طردنا من هناك ولم نلتحق بهنا. لقد وقعنا نحن الشرقيين في برزخ من التضعضع واللا قرار جعلنا عرضة للآفات الى هذه الدرجة وترك ردود أفعالنا عصية على التخمين الى هذا الحد، وبقينا نترنّح بين هذين القطبين: بين «لاوتسو» و «ماركس»، بين سلوك السامورائيين النبيل والعنف الاقتصادي. حيثما تنفعل الطاقات الخلاقة، تغدو كل الاحوال حتى أكثرها غرابةً، ممكنة الانبثاق والظهور.

هل بالامكان المصالحة بين هذين الوجهين الوجوديين اللذين يدعونا احدهما الى أمن اجتماعي تحققه لنا ايديولوجيا معينة وغايات ووسائل محدودة، بينما ينادينا الآخر الى ما يسميه اكهارت «صحراء الوجود» أو ما يطلق عليه حافظ الشيرازي «نداء الاجراء»؟ متى ما ظفرنا بالاجابة عن هذا اللغز، أو طرحنا هذا السؤال على الاقل، نكون قد وجدنا انفسنا الى حد ما.

المصادر

1.victor E. Frankl: "Tiefenpsychologismus und dimensionale Anthropologie Menschliche Existenz und Moderne Welt, Teil I, Berlin 1967, S. 344.

2.Oswald Spengler:Der Untergang des Abendlandes ,Deutscher Taschenbuch, Verlag, S. 8.

أصنام الذهن
والذاكرة الأزلية

اذا تدبرنا في فرضية الاصنام الذهنية لـ «فرانسيس بايكون» على نحو قويم، ومحصنا بواطنها بعمق، ألفينا ان الاصنام الذهنية هي ذلك الشيء الذي يجد ما يعادله في الذاكرة القومية للحضارات الآسيوية القديمة. اذا كان الفكر الحديث ينطلق من اقصاء الاصنام الذهنية أو لنقل من تحطيمها، عندئذ يتسنى القول ان «مكافحة الذاكرة» هي احد العناصر المهيمنة في منهج التفكير الحديث لدى الغربيين والذي يسعى ان يكون قبل كل شيء تفكيراً تجريبياً يبتني على شيئية الحقائق العينية. اضف الى ذلك ان هذا السياق يدل بدوره على مزيد من الفرز بين العلم الشهودي والعلم العملي، وبين الدين والفلسفة، وبين الروح والجسم. من جهة ثانية كان هذا البون الجذري موجوداً منذ البداية ـ كما سنلاحظ ـ في قرارة الثقافة الغربية ذاتها، الا انه لم يتحرك ولم يعلن عن نفسه رسمياً الّا مع بايكون الذي جعله منهجاً جديداً في البحث. من بايكون الى ماركس، تطوي تحولات الفكر الغربي سبيلها المنطقي المتوقع. ورغم المساعي العملاقة للمثالية الالمانية، لاسيما عند هيغل، من أجل تجاوز هذه الثنائية، الا انها اختزلت اخيراً الى فعل وعملانية «پراكسيس» اجتماعية واقتصادية. هذه تحولات لا تحدث اطلاقاً في الحضارات الآسيوية، ومرد ذلك الى ان البون الفاصل بين الدين والفلسفة، وبين الروح والجسم، وبين العلم الشهودي والعلم العملي، والذي يمثل

ثنائية كامنة في البنية التأسيسية للفكر الغربي، لا تجد ما يعادلها في المعنوية الآسيوية. وحتى لو كانت ثمة ثنائية بين هذه المفاهيم في الشرق، فإن هذه الثنائية لا تسفر ابداً عن فصل حاسم بين الطرفين يمثل غرابةَ واجنبيةَ احدهما على الآخر. بكلمة ثانية: يبقى الجسم تابعاً للروح كما يبقى العلم العملي مغلوباً من قبل العلم الشهودي، ويبقى الدين والفلسفة وجهين لحقيقة واحدة.

ما يسميه بايكون اصنام الذهن ويشجبه، هو في الفكر الشرقي امانة تبقى مصونة في الذاكرة القومية، ويحاول مفكرو الشرق الكبار تحري اساس الفكر في غمرة العلاقة بتلك الامانة وفي استذكار الرسالة المضمرة فيها. ذلك ان الانقطاع عن مصدر الذاكرة القومية يمثل انقطاعاً عن الجذور، وبالتالي اغتراباً يقذف صاحبه الى هاوية العدمية، وهذه تجربة عاشها الفكر الغربي بأقصى درجاتها. من هنا كانت اصنام الذهن في نظر بايكون الوجه السلبي لتلك الذاكرة الازلية، والعلم بالنسبة له هو نسف تلك الاصنام واتخاذ منهج بحثي جديد لا يتوكأ على غير التجربة. حصيلة هذا السياق كما سنرى، لن تكون سوى اختزال الفكر الى محض عملانية «پراكسيس»، ونتيجة الپراكسيس أو الفعل، بروز ايديولوجيا جديدة تنقلب بسبب منهج اختزال الحقيقة الى احدى حوافز النفس الانسانية... الى اصنام جديدة توزع عالمنا المضطرب الى آلاف الجبهات المتصارعة.

فرضية اصنام الذهن ظهرت لأول مرة في كتاب لفرانسيس بايكون بعنوان «نوفوم اورغانوم»[1]. كان بايكون احد مؤسسي النهضة الغربية في بريطانيا، وهو باعتقاد الكثيرين رائد الفكر الوضعي. انه مفكر ثار ضد التراث الارسطي والمدرسي، بيد أن هذه الثورة لا تفيد انه كان من اتباع المدرسة الافلاطونية او من حماة المسلك «الثيوسوفي»[2]، بل هي ثورة ضد التفكير التقليدي القديم،

(1) Novum Organum.

(2) theosophie.

تطالب باسلوب علمي ومنهج حديث في البحث والاختراع. بايكون هو صاحب فرضية اصنام الذهن التي حصرها في: اصنام القبيلة، واصنام الكهف، واصنام السوق، واصنام المسرح.

١ ـ اصنام القبيلة هي المعتقدات الموجودة في ذهن الانسان والكامنة في قوميته. ذلك ان اي ادراك نابع من الحواس والذهن، هو ادراك منفصل عن قوالب الذهن المسبقة ولا يتطابق أكيداً مع واقع الاشياء، وبالتالي سيكون ذهن الانسان اشبه بالمرايا غير المستوية التي تخلع خصائصها على الاشياء[١].

٢ ـ اصنام الكهف هي تلك المعتقدات الخاصة بالفرد. فالانسان بصرف النظر عن عصبياته واخطائه الجماعية التي تتسرب اليه عبر انشداده الى قبيلة أو فئة معينة، له عصبياته الفردية ايضاً. انها عصبيات تفسد النور الطبيعي للعقل البشري عن طريق توظيف الميول الشخصية والسنن التعليمية والمراجع التقليدية التي تُلهم الانسان[٢]

٣ ـ اصنام السوق تنحتها معاشرة الناس لبعضهم وعلاقاتهم فيما بينهم، لاسيما العلاقات الشفوية المباشرة. فعن هذا الطريق نحِلُّ الكلام والمشافهة محل التفكير، والكلام ينحرف بفهم الانسان ويفضي الى العديد من التناقضات والاخطاء الفاحشة[٣]

٤ ـ اما اصنام المسرح فعبارة عن النظم الفلسفية الكبرى الموروثة عن الماضي. كافة المشارب الفكرية والفلسفية التي ظهرت الى الآن، سواء كانت يونانية أو مدرسية، انما هي ألعاب متنوعة تتحرك على مسرح التاريخ. انها في زعم بايكون الفلسفة السفسطائية (الارسطية)، والفلسفة التجريبية الخاصة بآراء السيميائيين ومعتقداتهم، والفلسفة الخرافية التي عكفت عليها المدارس الفيثاغورية والافلاطونية.

لا جرم ان فرضية الاصنام الذهنية لها في افكار بايكون طابعاً سلبياً ونقدياً. وكانت اثارة هذه القضية بمنزلة هجوم عنيف ضد الحكمة الشمولية في التيار

المدرسي، وضد الهيمنة الروحية للكنيسة والرؤية الكونية السابقة في الديانة المسيحية التي دارت حول محور «الانسان ـ الله». بيد ان بايكون لا يتقدم اية خطوة اضافية أبعد من ممارسته النقدية، فالحلول المعروضة فيما يتعلق بكيفية الوصول الى التجربة الخالصة، بقيت ناقصة، ومنهجه الاستقرائي لتأمين السيطرة التي يدعيها العلم، ظل منهجاً عاجزاً. انما هي رسالة مؤسس الفلسفة الحديثة ديكارت التي استطاعت استكمال منهج ابيكون الاستقرائي بمنهجها القياسي كي تؤسس للفكر الحديث وترسي دعائمه.

والآن لنرى ما هو مضمون اصنام الذهن في ضوء القيم التقليدية، ومع اي الحقائق يتطابق. اطروحتنا لاصنام الذهن وخلافاً لمنهج بايكون، تحاول التأشير الى الابعاد الايجابية في هذه الاصنام. ومن البديهي أن بايكون لم يكن بوسعه الاطلال على فرضيته من هذه الزاوية، لأنه كان متمرداً على ما يسميه التقاليد أو التراث، وواثقاً من سلبية واضرار المعتقدات القديمة الى درجة لم يخطر معها بباله اطلاقاً ان تكتنف الذاكرة القومية كل هذه الكنوز النادرة وان تعبر عن منحى آخر من مناحي المعرفة. واذا كان باستطاعتنا اليوم تقديم مثل هذه الرؤية فمرد ذلك الى اننا نشهد حالياً في الآفاق التاريخية للفكر الغربي حركة هابطة نازلة فتح بايكون الباب لها قبل أربعمائة سنة. تكتسب هذه الآفاق اهميتها من حيث انها تكشف عن الحيوية المتوثبة للفكر الغربي، وايضاً لأنها بسبب فوارقها عن تفكيرنا، تسلط الضوء على خصائص عاداتنا الفكرية، وتفسر لماذا لم تنبثق في الشرق تلك النهضات التي عرفت باسم الرنسانس والتنوير، كما ظهرت في الغرب ناسفةً عالم القرون الوسطىٰ القديم. من اجل انبثاق هذه النهضة كان من الضروري بالنسبة لنا ايضاً ان ننهج منهج «مكافحة الذاكرة» ونسلك السبيل الذي اختطه بايكون. السبب في ان هذا الشيء لم يحصل هو ان الشرق ظل وفياً لذاكرته الازلية حقباً مديدةً من الزمن، أو الى ما قبل احتكاكه الشديد بآخر الاطوار التكميلية للحضارة الغربية، وألفى المكانة الحقيقية للتفكير في

الاستذكار لا في تحطيم الاصنام.

ولنرى الآن ما هو المعنى الممكن للاصنام الذهنية في ضوء هذه الذاكرة القومية:

١ ـ اصنام القبيلة تشمل تراث قوم معينين، أو لنقل انها امانة وصلتنا عن طريق انتقال كنوز تراثية. بعبارة اخرى، المراد بهذه الاصنام ذاكرة جماعية قومية معينة ينبع منها التفكير، ويحاول الافراد تنظيم سلوكهم الاخلاقي والمعنوي بناءً على القيم الكامنة فيها، والتطابق مع نماذجها.

٢ ـ اصنام الكهف اشارة الى ميول الافراد وسلوكهم الذي يتماشى في المجتمع التقليدي مع القيم الروحية والجماعية لذلك المجتمع، فالفرد في مثل هذا المجتمع تابع للجماعة، اما مفهوم الفردية والفكر الفردي الحر كما ظهر لاحقاً (في العصر الحديث) فلم يكن قد تبلور بعد. ربما كان التعارض الذي ظهر منذ مطلع القرن السادس عشر في الغرب بين القيم الدنيوية والاخروية، واسفر عن ظهور نوابغ عظام في مضمار الفن مثلاً، ناتج عن الاهمية المتزايدة لهذا الطابع الفردي.

٣ ـ اصنام السوق ناجمة عن الاخطاء المستترة في الكلام والمشافهة، بيد ان الكلام يفقد اثره السحري حينما ينقطع الفكر عن جذره الازلي، اي عندما يتحول الى لغة محاورة يومية بعيداً عن تداعيات الذاكرة.

لا تستطيع اللغة الحفاظ على اصالتها الروحية الا اذا تمكنت من الاحتفاظ بمفاتيح رموز الامانة في داخلها والتواصل مع الذاكرة الازلية، فالكلام سيبقى أجوفاً من دون مضامينه الاصلية، وفي هذه الحالة فقط سيستحيل الى «عقبات محيرة» في طريق التفكير، كما يعبر بايكون.

٤ ـ اصنام المسرح تشمل المنظومات الفلسفية الكبرى. بيد أن المنظومات الفكرية في المجتمع التقليدي ليست مقاطعات فكرية مستقلة. فالمنظومات الفكرية تكتسب استقلالها حينما تُختزل الفلسفة الى «علم إنسان» ويبدأ عصر

تصور العالم»[1]. ولا مراء ان بايكون كان احد أهم الممهدين والفاتحين لعصر «تصور العالم» هذا.

المدارس الفلسفية في المجتمعات التقليدية (في الدارشانات الهندوسية أو المسالك الاربعة الكبرى في البوذية) على الرغم من اختلافاتها الهائلة، الا انها تنتهل من ينبوع واحد، ولها تصورات متقاربة للانسان والروح ومآلها، وهذا المآل يتعلق في قليل أو كثير بهدف أوحد كان في المعنوية الشرقية القديمة نوعاً من التكامل الروحي يحصل عن طريق الاشراق. غير أن بايكون يطالب باجتثاث الذاكرة الانسانية، والمراد بها مخزن الصور الاساطيرية التي تشكل الحكمة الفياضة والخالدة للانسان. الاسلوب الذي يتخذه بايكون لهذا الهدف يمكن ان نطلق عليه هاهنا اسم «مكافحة الذاكرة»، وهو اسلوب يتحالف مع تيارين آخرين موازيين ومتناظرين هما علمنة التفكير الاساطيري و «مكافحة السحر» أو «نبذ السحر» عن العالم، ليؤدي تالياً ضمن حركة نزولية الى التفكير التقني وهيمنته الحاسمة، وليكتسب شكلاً قاطعاً من الناحية الفلسفية في «البراكسيس» الماركسي. ففي فلسفة ماركس تنقلب العلاقة القديمة بين «النظرية» و «البراكسيس» رأساً على عقب. والظروف الاقتصادية والاجتماعية تعكس ذاتها في الوعي وتتطرق الى المحتوى الفكري لدى الانسان. هذه الظروف تعتبر الآن الطاقة الدافعة والمحفز الرئيس لحركة التاريخ. ما كان يسميه اليونانيون القدماء «تيوريا» ويطلقون عليه تعبير «التفكير الشهودي» اختزل الآن الى «ايديولوجيا». وبعبارة اخرى انه يتمثل الآن في بنية فوقية تعكس بنحو مباشر بنية تحتية اقتصادية واجتماعية لعصر محدد.

ولكن ما هي الاسباب التي تقف وراء علمنة الفكر الغربي ودنيويته؟ ما هي الدوافع التي نسفت البنية المتماسكة لعالم القرون الوسطى، وفصلت بين الدين والفلسفة، وبالتالي اختزلت الفلسفة الى تفسير الاختراعات والفرضيات العلمية؟

---

(1) Weltbild.

لا ريب ان العوامل التي تقدر على ايجاد مثل هذه التحولات الجذرية، هي عوامل متعددة، وليس بمستطاعنا في هذا الفصل المقتضب تحليل حيثيات هذه العوامل ومفاصلها كما تستحقه. يكفي هنا أن نقول بأن الفكر الغربي تلقى موروثين كبيرين: الفلسفة اليونانية والثقافة الدينية اليهودية والمسيحية. ورغم كل المساعي المتعاقبة خلال القرون الوسطى، الا ان هذين الموروثين لم يستطيعا ان يتلاقحا ويندمجا، وبقيت التركيبة التي حاولت التوحيد بين التفكير اليوناني القائم على اساس «محورية الكون»[1] وبين الديانة المسيحية المرتكزة الى «محورية الانسان ـ الله»، والتي سعت ايضاً الى الجمع بين الدين والفلسفة في وحدة لا تتجزأ، بقيت هذه التركيبة مهزوزة هشة، ولم تستطع الصمود حيال المعارضين المطالبين بالانفصال، وبالتالي فقد انهارت نهائياً عقب آخر المساعي التي ابداها «توما الاكويني».

هذا الصراع كان على حد تعبير «پلسنر» نقطة عدم الاستقرار ومصدر التحرك العظيم في الفكر الغربي[٤]. وبالامكان متابعة اسلوب دحضه الذي كان من السمات البارزة للمنهج العقلي عند هيغل، حتى فرضية «الخلق من العدم» لدى المسيحية.

الجنوح الى «العدمية» والنزعة الدنيوية كانت مضمرة منذ البداية في نطفة الفكر الغربي، وفي هذا يقول «جيلبر دوران»[2]: «سبعة قرون من التخفي وراء ثلاث فجائع: تزمّت الكنيسة وعلامته المميزة محاكم التفتيش، دوننة الفلسفة (تحولها الى المنحى الدنيوي) والتي انطلقت من تغلغل الفلسفة الرشدية وانحياز الغرب الى المنهج التجريبي ـ العقلي لدى ارسطو، وعبادة التاريخ التي كانت نقطة النهاية»[٥]. هذه الكوارث الثلاث كانت بالتأكيد حصيلة صراع لا هوادة فيه بين الموروثين المشار اليهما.

---

(1) Cosmocentrisme.

(2) Gilbert Durand.

قضية تزمن الكنيسة وانفصال القيم المسيحية المقدسة عن الدنيا، وتحجرها وتجمدها في النظام الكنسي، أدت الى ان تكون الكنيسة المفسر الوحيد للحقائق الجزمية والدينية، والى قمع ومنع كل ألوان السعي المنفرد لتأويل الحقائق الروحية. وقد وجهت هذه الحالة ضربة لعلم التأويل لا تعوض خسائرها.

أما فاجعة تغلغل الفلسفة الرشدية فهي الانسب والاقرب الى موضوع نقاشنا، ذلك ان فرضية «الحقيقة المزدوجة»[1] نسبت اليه خطأً. ما كانوا يسمونه في القرون الوسطى حقيقةً مزدوجة ـ أي أن شيئاً ما قد يعدُّ في علم الكلام[2] حقيقةً، ولا يعدُّ كذلك في الفلسفة وبالعكس ـ لها جذورها العميقة في الفكر الغربي، وتمثل علامة على الرؤية الخاصة الناتجة عن الصراع بين نوعين من الموروثات في فكر القرون الوسطى: العلم اليوناني والثقافة المسيحية.

ولكن لماذا ينسبون الحقيقة المزدوجة الى ابن رشد اذن؟ لأن ابن رشد لم يكن اول مفكر اسلامي يذهب الى ان للكتاب المقدس معنيين: معنى ظاهري وآخر باطني. هذه الممارسة الذهنية التي تدعى التأويل تعدّ من المفاهيم الاساسية في التفكير الاسلامي. والتصنيف التفسيري الثلاثي الذي يضعه ابن رشد يكتنف تراتبيةً تأتي على رأسها الفلسفة اي العلم بالحقيقة المطلقة، ثم علم الكلام الذي يشمل مساحة التفسير الديني، واخيراً تأتي مرتبة الايمان والتدين. هذا التفسير الثلاثي نابع من الكلام الالهي الكريم كمعجزة واحدة جاءت للجميع. لم يزعم ابن رشد يوماً ان النتيجتين المتناقضتين يمكن أن تكونا في آن واحد حقيقتين احداهما للعلم والفلسفة والاخرى للدين والايمان. الحقيقة المزدوجة هي قبل كل شيء من صناعة «الرشدية السياسية اللاتينية».

كانت فرضية الحقيقة المزدوجة على جانب كبير من الاهمية تترتب عليها

---

(1) Veritédouble.

(2) théologie.

نتائج خطيرة.

من أبرز النتائج انها تفضح التعارض القديم بين الدين والفلسفة بكل وضوح، وتجعل آخر محاولات الفكر الغربي للمصالحة بينهما، خصوصاً الهمّة العملاقة للقديس توما الاكويني، مجرد عبث لا طائل من ورائه. بيد ان هـذه الحـقيقة المزدوجة كانت موازية لتيارين آخرين. الاول التمييز التدريجي المتزايد بـين الروح والمادة، الذي تحول في فلسفة آباء الكنيسة ولاسيما القديس اوغسطين الى تمييز بين الروح والجسم، وبـعد ظـهوره المـجدد فـي التـفكير العـرفاني للفيكتوريين[١] في القرن الحادي عشر، اكتسب بالتأكيد وخلال القرن السـابع عشر صورةً حاسمةً في فلسفة ديكارت ذات الجوهرين. والتـيار الثـاني هـو النهضة «النومينالية» المجددة التي افضت بعد ظهورها ثانية في القرن الرابع عشر الى المنهج النقدي لاصحاب التسـمية ومـنهم «اوكـهام»[٢]. النـقد النـومينالي لأوكهام انتج اختزال المعرفة الى الادراكات الحسـية التـي اعـتبرت المـصدر الوحيد للمعرفة المباشرة، ما يعني استبعاد الحقائق الكلية أو «انواع المـعقول» بتمامها. علم الكلام كان يضم الآن الوحي والشؤون الايمانية. أما الفلسفة التي تقلصت الى العلم الدنيوي فكانت مـعنية بـالمسائل الضـمنية والواقـع العـيني وحسب. راحت الفلسفة تعتمد على التجربة أكثر من السابق، واضحت الطبيعة الموضوع الوحيد للمعرفة العلمية.

في نهايات القرون الوسطى يمكن ان نرصد اتجاهين للتحول الفكري: اتجاه عرفاني يغترف من المصادر الافلاطونية المحدثة، ويستمد أدواته من منهج نفي ما سوى الحق[٣]. بدأت هذه النزعة مع «دنيس لارو باجيت»[٤]، ثـم تـجلت

---

(1) Hugo de St. Victor Richard de St. Victor.

كان «هوغو دوسن فيكتور» عارفاً المانياً يعيش في صومعة «سن فيكتور» بباريس. وكان ريتشارد وسن فيكتور تلميذه. وقد عرفت المدرسة العرفانية التي تشكلت في هذه الصومعة باسم «الفيكتورية».

(2) Ockham.

(3) théologie Négative.

(4) Danys l'Areopagite (pseudo).

بلبوس قشيب خلال القرن التاسع في غمرة النـهضة الشـارلمانية عـبر افكـار «جون سكوت اريجن»[١] وافضت تالياً الى العـرفان النـظري عـند «مـايستر اكهارت»[٢] وانتهت في القرن الخامس عشر الى الفكر العرفاني لـ «نيكولاس كوزانوس»[٣] الذي مثل حداً فاصلاً بين القـرون الوسـطى والعـصر الحـديث. الاتجاه الثاني هو التفكير التجريبي الذي احـياه «اوكـهام» وواصـله بـعد ذلك «تليسيو»[٤] و «بايكون». هذان الاتجاهان العرفاني والتجريبي يـفصحان عـن نفسيهما في «النهضة الاوربية» بأجلى الصور. افكار «كوزانـوس» وخـصوصاً تصوراته حول الله الذي يعتقد انه جمع بين الاضداد[٥]، ورؤيته بشأن الانسان كعالم صغير، وبالتالي تصوراته للعالم بوصفه صورة ضمنية متناهية لحـقيقة لا متناهية، وجدت افضل مظاهرها في الفلسفة «الكل اللّهية»[٦] عند «برونو»[٧]. من جانب آخر يحاول مـفكرون عـرفاء مـن قـبيل «يـاكـوب بـوهمه»[٨] و «پاراسلسوس»[٩] ان يتجاوزوا الثنوية المـيتافيزيقية بـعض الشـيء، ويـضعوا الجوهر الاحادي محل الجوهر الثـنائي. ابـرز مـمثلي المـنهج التـجريبي هـم «تليسيو» و «بايكون». مع بايكون تحقق تماماً الفصل بين الدين والفـلسفة، و «النظرية» و «البراكسيس». فالفلسفة الآن علم نظري وعلم عملي[١٠].

العلم العـملي هـو المـعرفة المـعتبرة الوحـيدة، ومـنهج الدراسـة هـو فـن الاختراع[١١] الذي يعد اسلوباً موثوقاً لاكتشاف الجديد والبكـر مـن الأمـور.

---

(1) John Scotus Eriugena.
(2) Meister Eckhart.
(3) Nicolaus Cusanus.
(4) Telesio.
(5) Coincidentia Oppositorum.
(6) Panthéisme.
(7) Giordano Bruno.
(8) Iacob Boehme.
(9) Paracelsus.
(10) Speculative and Operative Knowledge.
(11) ars inveniendi.

التراث والمعتقدات القديمة اصنام للذهن وعقبات في طريق ازدهار العقل وتطوره[1]. ولكن ما هو مراد بايكون من فن الاختراع؟ مراده هو ان الاختراعات العلمية ما عاد بالمقدور أن تتأتى للانسان بشكل تصادفي اعمى، وانما لابد لذلك من منهج بحث علمي يلتزم الاصول والقواعد الصائبة ويبتني على اسس ومسارات صحيحة. ليس العلم مجرد اكتشاف للطبيعة ولماهية الاشياء، وانما هو سبيل لاختراع اشياء واقعية جديدة. كما ان نمطي التفكير اليوناني والشرقي لم يكترثا لقضية توظيف الفكر التقني، كذلك تهرّب بايكون من العلم النظري الصرف المعني بالمكاشفات والمشاهدات غير الهادفة، واكد على التقدم المضطرد للعلم العملي. لم يعد العلم تفرجاً ومكاشفات، بل وسيلة لبلوغ هدف معين يتبلور في سد احتياجات الانسان التي لا يمكن اشباعها بغير الاختراع. المنهج الذي نضّجه بايكون في ذهنه كسياسي كبير في عهد «اليزابيث»، تحول في فلسفة ديكارت الى خطة فلسفية دقيقة. يقول ديكارت في الفصل السادس «مقال في منهج الاكتشاف العقلي»: «... بدل الفلسفة النظرية التي تُعلَّم في المدارس يمكن إحلال فلسفة عملية توضح قوى وتأثيرات النار والماء والهواء والنجوم والافلاك وكافة الاجسام الاخرى التي تحيطنا، بنفس درجة الجلاء والدقة التي تتضح بها لنا اليوم فنون الحرفيين على اختلافهم وتنوعهم. واذن، نستطيع استخدام المعلومات المذكورة لفوائد تناسبها، فنتملك الطبيعة ونطوّعها...»[٦].

بهذا التغيير لمركز ثقل التفكير، واختزاله الى غايات عملية، يتغير جوهر النظرية ايضاً. النظرية الآن في خدمة البراكسيس الخالص. العلم المعتبر الوحيد بالنسبة لديكارت هو علم الرياضيات المتعالي على أية احكام مسبقة يمدنا بها التراث. ولكن بموازاة هذا العلم الواضح المميز والمستفاد من النور الطبيعي للعقل و «الكوجيتو»، يختار ديكارت قانوناً اخلاقياً[٧] موقتاً ومصلحياً، الغاية

(1) Obstructions of the mind.

منه تقبل مبادئ عدة من قبيل اتباع اعراف البلاد وقوانينها، واحترام الديانة التي منَّ بها الله، وانتهاج سلوكيات ترضي الله والخضوع للمعتقدات الدينية والاعراف السائدة، واتخاذ عزيمة راسخة قوية وقرار حاسم لا رجعة فيه فيما يتعلق بالأمور والاعمال. هذا التفكيك بين المعرفة النظرية والسلوك العملي نطالعه ايضاً لدى كانط في هيئة عقل نظري وآخر عملي. والواقع ان ديكارت يبدل الدين والنزعة الروحية الى اخلاق، والاخلاق بدورها تتمظهر بعد ذلك كترقيع نشازٍ في المنظومات النظرية للحكماء.

طماح «المثالية» الألمانية هو تخطي التضاد الناجم عن «النظرية» و «الپراكسيس» والفصل بين الروح والجسم. الشيء في نفسه لم يعد بالنسبة لـ «فيشته» ذلك الشيء الغامض الملفع بالاسرار ـ كما كان بالنسبة لكانط ـ وانما التحديد اللا واعي لـ «الأنا» نفسها. لم يعد الوجود ذلك الإله المتعالي الذي استخلص ديكارت كماله الفذ وطابعه اللا متناهي من فعل «الكوجيتو» باسلوب قياسي، وانما هو فعلية لا محدودة ودافع[1] غير واع. اساس الوجود يقوم على التكليف[2] والفعلية وعي ذاتي يُعطف على غاية. الحقيقة المطلقة بالنسبة لهيغل هي ظهور الروح. يقول هيغل ان الفلسفة تتعامل مع الحقيقة والحقيقة هي «الكل» وملابسات صيرورته[٨]. بتثبيت ان الفلسفة تتعامل مع الحقيقة، والحقيقة هي «الفكرة»، والفكرة هي الواقع والواقع هو الفكرة، يحاول هيغل ردم الفراغ الذي اجترحته الثنوية الديكارتية في نظام الطبيعة المتصل. ذلك ان المبدأ الفلسفي الاول الذي يسميه هيغل «الفكرة المطلقة» أو الروح[3]، هو بمثابة تحول يستوعب كافة اجزاء الكل من طبيعة او تاريخ. حينما يقول هيغل ان «الفلسفة اسلوب صيرورة، وهي بمنزلة دائرة تنطوي على غايتها»[٩] فهو يقصد تكاملاً تدريجياً لفعل تستتر غايته فيه، وهذا الفعل يتحقق عن طريق السلوك

(1) Trieb.

(2) Sollen.

(3) Geist.

العقلي أي المنهج الديالكتيكي. هذا المنهج هو في الاصل رفعٌ أو «تـخطٍّ»[١] لكافة التناقضات المضمرة في بنية العقل. الفكرة المطلقة ليست «في ذاتـها»[٢] وحسب، بل «لذاتها»[٣] ايضاً، فهي تتجلى لذاتـها وكأنـها شـيء آخـر. هـذه «الآخروية» أو «الغيرية» هي مبدأ النفي، وتخطي هذه الغيرية فـي «تـركيب» اكبر، انما هو في حكم نفي النفي، واذا كان الواقع ظهوراً للفكرة أو الروح، كانت الميتافيزيقا ـمن ناحية ـ متطابقة مع المنطق، أي مع الظهور التدريجي للـروح التي تتحقق لضرورة ديكالتيكية، ومتطابقة ـمن ناحية اخرى ـ مع التاريخ الذي يمثل لحظاتٍ متعاقبةً لمسار تكاملي. التاريخ ببيان آخر، هو كيفية تحقق الوعي الذاتي للانسان، ونتيجةٌ لا تتأتى الّا في نهاية المطاف. المراد بالنهاية هو انـها تحقق الحرية. واذن فتاريخ العالم هو تطور الوعي باتجاه الحرية، وهذه الحرية لا تتحقق الا في الروح الانسانية وبواسطتها، والروح التي تظهر بمعونة الوعي هي روح عالمية[٤]. وهكذا، يطرح هيغل مبدأ الفعلية والتحول والصيرورة مقابل مفهوم الوجود الثابت غير المتحول في الفلسفة السـابقة، وفـي مـقابل ثـنائية العالمين الداخلي والخارجي، يطلق مبدأ الوحدة بين الفكرة والواقع، وفي مقابل الفهم العاجز عن ادراك «الذوات» يسـتمد مـؤنته مـن حـركية العـقل النـظري الخلاقة، وفي إزاء العالم الفارغ من أية غاية، يؤشر الى حركة غائية «ثيوديسه» الهية، بحيث يحل العقل النظري محل الوحي الالهي، وتُختزل الاسرار الازليـة التي تعتبر اساساً لكل انماط التفكير الديـني والرمـزي، الى مـقولات التـفكير المفهومي. بكلمة اخرى، يحل «المفهوم»[٥] محل الرمز[٦] والتمثيل. هذا التصور لمسيرة الفكر الذي صاحبته «دوننة» للاسرار الالهية، لم يستطيع الصمود حيال

---

(1) Aufhebung.

(2) an sich.

(3) für sich.

(4) Weltgeist.

(5) Coneept (Begriff).

(6) Symbole.

نقود الفلاسفة اللاحقين. الهيغليون اليساريون اختزلوا الفكرة المطلقة في فلسفة هيغل الى «پراكسيس تاريخي ـ اجتماعي»، وأضاف ماركس ان الفلاسفة الى اليوم كانوا يفسرون العالم بأنحاء شتى، وقد آن الأوان لكي نغير العـالم. واذن، كانت فلسفة ماركس تجاوزاً لفلسفة هيغل وتحقيقاً لها في مسار التاريخ، وحيث ان ماركس كان يرى فلسفة هيغل خاتمة الثقافة الفلسفية، لذا فإن تجاوز الفلسفة الهيغلية معناه تجاوز لكافة اشكال الثقافة الفلسفية. الدور الخلاق الذي خـلعه هيغل على الفكرة المطلقة، هبط به ماركس ليخلعه على الپراكسيس الاجتماعي ـ التاريخي. الانسان من وجهة نظر ماركس «موجود طبيعي مـباشر»[١٠]. اي تفسير نجترحه للتاريخ، لابد وان ينهض على ركائز هذا المبنى الطبيعي. لماذا؟ لأن الانسان هو المخلوق الطبيعي والفعال الوحيد[١١]. هنا تحديداً يبرز أحـد اخطر الاختلافات التي تميز ماركس عن هيغل. الفعل الانساني على جانب كبير من الاهمية حتى بالنسبة لهيغل، بيد أن هيغل يفسر هذه الفاعلية باتجاه الوعي. وعلى العكس من ذلك، تتقلص هذه الفاعلية في المنظور المـاركسي الى قـوة انتاجية وفعل ضمني. التاريخ يبدأ لأن الانسان يبدأ بـانتاج وسـائله الحـياتية ويتبع الشروط المادية لكينونته.

الثمرة الاولى والابرز للانثروبولوجيا المـاركسية هـي ان اسـلوب الانـتاج يشكل جوهر الانسان. وبتعبير آخر، ثمة تناغم تام بين اسلوب الانتاج وكيفية وجود الانسان، وما نسميه تاريخ العالم ليس سوى ايجاد الانسان بواسطة عمل الانسان. لا يمكن تحري اتـجاه روحـي أو «مـثالي» وراء تـحولات التـاريخ الكبرى. الحادثة التاريخية ليست حصيلة «فاعلية انتزاعية لوعي ذاتي موهوم أو روح عالمية غامضة أو شبح ميتافيزيقي»[١٢]، وانما هي نـتاج عـملية مـادية وتـجريبية. الظـروف الاقـتصادية والاجـتماعية ذات دور فـي صـياغة الآراء والمعتقدات يوازي دور الآراء والمعتقدات في تشكيل هذه الظروف. والطـبيعة أحد هذه الظروف الاساسية.

لم تعد الطبيعة موجوداً حياً مستقلاً سماه اليونانيون القدماء «فوزيس»، وهي ليس حضوراً يُمنح للانسان مباشرة، بل هي شيء يتغير باستمرار ويكتسي صوراً جديدة بسبب الفعل المادي للانسان. الطبيعة بعبارة اخرى، هي حصيلة الفعل البشري، ولهذا يسميها ماركس «الطبيعة الواقعية الانثروبولوجية»[١٣].

الفاعلية التي ينبثق التاريخ العالمي بموجبها، وتكتسي الطبيعة صورة الفعل البشري، هي العمل الاجتماعي.

الحياة الاجتماعية لا تُسبَغُ على الانسان بالصدفة، انما هي في الاساس ما يكوِّن وجود الانسان. يقول ماركس: «يتشكل الجوهر الانساني من مجموعة الظروف الاجتماعية»[١٤].

ونتيجة هذه الانثروبولوجيا الماركسية من زاوية معرفية هي انه ما دامت ظروف الانتاج هي التي تحدد الواقع الاجتماعي للانسان، إذن فهي أيضاً التي ترسم وعيه وتحدده. الوعي ليس روحاً في نفسه، بل هو تصورات يحملها الافراد، وتجليات ذهنية لظروف الحياة الواقعية، واسلوب الانتاج، والواقع الاقتصادي والسياسي للافراد. يطلق ماركس على مجمل هذه الظروف والحيثيات اسم «البناء الفوقي الايديولوجي»[١٥] مضيفاً: «المثال ليس سوى ظروف مادية تطورت وانقلبت في ذهن الانسان»[١٦]. لم يعد الوعي هو الذي يرسم شكل الحياة، انما الحياة (مضافاً الى كافة الظروف المادية) هي التي تحدد طبيعة الوعي. بهذا، يقلب ماركس العلاقة بين النظرية والپراكسيس رأساً على عقب، ويهاجم التقدم الذي تمتعت به النظرية على الپراكسيس منذ القدم، والمحصلة هي اختزال النظرية الى ايديولوجيا، والايديولوجيا هي من جانب آخر انعكاس لظروف الحياة تبدى على شكل مضامين وعي.

كان مفهوم الفعلية في فلسفة هيغل قوياً راسخاً الى درجة انه لم يغير مسار الفكر الغربي وحسب، بل وترك بصماته على كافة الشؤون العلمية والفكرية. تفسير «اوغوست كونت» لمراحل التاريخ الثلاث، وفرضية التطور عند داروين،

وفلسفة ماركس، ما كانت لتتحقق لولا أن حل مفهوم الفعلية والصيرورة الكامن في فلسفة هيغل محلَّ مفهوم الوجود الثابت كما تصوره اليونانيون و «بارمنيدس» بخاصة.

اصنام الذهن التي تطلع بايكون الى هدمها، تحولت في غمرة تطورات الفكر الغربي، وبسبب التفكيك الذي كرسه بايكون نفسه بين العلم النظري والعملي فمهد الطريق لظهور التفكير التقني، تحولت الى ايديولوجيا جديدة. واذا كانت اصنام الذهن تشكل في الماضي ذاكرة ازلية ومعتقدات قومية غابرة، فقد اختزلت بفضل انقلاب العلاقة بين النظرية والپراكسيس الى اصنام أقوى وأقدر صنعت من العلم ديناً جديداً، وشتت المعرفة الانسانية المتسمة بالاتصال والتماسك سابقاً في غبار هائم من المذاهب والمسالك المختلفة. ومع هذه النتيجة القائلة بانفصام الرباط الفطري بين الانسان والطبيعة، وتقلّص الانسان في كل واحدة من الايديولوجيات المتنوعة الى احدى دوافعه الاصلية، يمكن ان نخلص الى ان الانسان الكامل الذي كان له يوماً ما قيمة سامقة، اضحى محض فكرة متوحدة... دوافعه الداخلية هي التي تحرك التاريخ... وعقله المتواضع هو الذي يؤسس لكل معرفة وحقيقة.

***

والآن لنتطرق الى الذاكرة الازلية. سبق أن قلنا أن ما قصده بايكون من الاصنام الذهنية يمكن تفسيره في سياق المعتقدات التي تشكل التراث، وللتراث ذاكرته وذكرياته التي لا ترتبط بفرد معين، انما هي ذات طابع جماعي، ولما كانت الذاكرة القومية لكل شعب، شئنا أم أبينا، علم انساب ذلك الشعب، وهي التي تحافظ على اتصاله بالاحداث الازلية والاساطيرية، لذا يتسنى نعت هذه الذاكرة بأنها ازلية. المفاهيم الموحية بهذا المعنى في الأديان والأساطير كثيرة

جداً. مدرسة الماهايانا البوذية تتحدث عن «مخزن الوعي»[1]. والأساطير الهندوسية تشير الى بيضة ذهبية تتفتح على المياه الأولى في مستهل الخلقة كوردة نيلوفر يافعة. آلهة الذاكرة في الاساطير اليونانية «مني موسيني»[2] هي أم الملائكة الملهِمة. وللمني موسيني معرفة بالحاضر والمستقبل، لكن اهم واجباتها حفظ «الكينونات» في احضانها.

الذاكرة الازلية لا تعرف الزمن لأنها متعالية على اجزاء الزمن الثلاث. فبما أنها مخزن للكينونات، لذا كانت لها رسالتها ورغبتها في أن تحافظ على هذه الرسالة حيةً في قلب الانسان وذهنه. من منظور اسلامي تجلى مفهوم الامانة بأفضل وابلغ الصور. وهذه الامانة هي تلك الرسالة التي تلقاها الانسان في يوم «ألستُ»*. يوم «ألستُ» هو يوم الميثاق والعهد، والميثاق دعوة الى الوفاء للرسالة الكامنة في الامانة. الوفي لنفسه هو فقط ذلك الصائن للامانة والحافظ لعهده، وأي عهد أخطر من الامانة التي ألقيت على عاتق الانسان في يوم «ألستُ».. الأمانة تمثل اساس وجود الانسان والغاية القصوى لحياته. ما يبلور انسانية الانسان ليس الثقافة والاعمار الذي يسميه «هردر»[3] «فن النوع البشري»[4]. وانسانية الانسان لا تحددها الحركة الديالكتيكية للروح المطلقة، أو وسائل العمل والانتاج، أو تطور الصناعات وتقدم المجتمعات، ذلك ان الانسان ليس في الاساس ثمرة حركة التاريخ. انسانية الانسان لا تستند الى اية ركيزة ايديولوجية، ولا اية قاعدة انثروبولوجية، انما انسانيته الحقيقية في ان تكون له بعيداً عن ضجيج الحياة ولغط الزمن، أُذُنٌ واعية لرسالة تتفتح وتزدهر على أجنحة الذاكرة الازلية. ما يسمونه في الشرق انعدام الحركة التاريخية

---

(1) âlâya Vijnâne.

(2) Mnemosyne.

(*) اشارة الى فحوى الآية رقم ١٧٢ من سورة الاعراف.

(3) Herder.

(4) Kunst unseres Geschlechts.

وجمود الثقافة وعبادة الماضي، هو في الحقيقة وفاء تام للذاكرة الازلية.

يقول القرآن الكريم:

﴿إنا عرضنا الأمانة على السماوات والارض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان انه كان ظلوماً جهولاً﴾.

يقول الشيخ محمد اللاهيجي في تفسير هذه الآية ان المراد بالأمانة أمانة جامعة تشمل كافة الأسماء والصفات. فالانسان نسخة ومرآة لجميع الاسماء والصفات. والمراد بالسماء عالم الارواح أي عالم الجبروت، والأرض اشارة الى عالم الملك والشهادة، بينما الجبال مظهر لعالم المثال الكائن بين عالم الارواح والاجسام.

عرض الله هذه الأمانة الجامعة على ثلاثة عوالم فرفضت حملها لأن قابلياتها الذاتية كانت قاصرة على حمل الامانة، غير ان الانسان استجاب للعرض لأنه ظلوم جهول. وفي اشارة الى هذه الآية يقول حافظ الشيرازي في واحد من أشهر أبياته:

لم تستطع السماء حمل اعباء الأمانة، وخرجت القرعة باسمي أنا المجنون.

ربما أمكن البحث عن مفتاح هذا البيت الشعري في ثلاثة مفاهيم: الأمانة، القرعة، المجنون. تقبل الانسان الأمانة لأنه كان مجنوناً ولديه الشجاعة على قبول أمانة جامعة قصرت عن قبولها ثلاثة عوالم. من جانب آخر يرتبط مفهوم الجنون بكلمتي «ظلوماً جهولاً» في الآية القرآنية. تقبل الانسان الامانة لأنه كان مرآة كاملة لجميع الاسماء والصفات الالهية. وتقبل الانسان حمل الامانة لأنه كان ظلوماً جهولاً. بعبارة أخرى كان قدر الانسان تحقيق هذه الشجاعة الجنونية على أرض الواقع. ولكن ما هو المراد من الظلوم والجهول؟ كلمة ظلوم على ما يرى ابن عربي منتزعة من الظلمات لا من الظلم، وطالما كان الانسان آخر مرتبة من مراتب الظهورات والنزولات، فإن أحد طرفيه مظلمٌ عدمي. لكن الانسان في الوقت ذاته جهول، والمقصود بالجهول، الجهل بما سوى الحق،

والذي يسميه العارف الالماني نيكولاس كوزانوس «دكتا ايغنورانتيا»[1] أو «الجهل العالِم». وبالتالي فإن ظلوماً جهولاً برأي اللاهيجي هما «غاية المدح تبدت ظاهرياً على شكل ذم»[١٧] لأن الانسان ظلماني من جهة وجاهل بما سوى الحق من جهة ثانية، ولذا كان جامعاً للاضداد، ومن هنا كان أشبه بالمجنون، وهذا هو في الواقع التناقض الكبير للانسان المختار الذي خرجت القرعة باسمه والذي استطاع تحقيق جنونه.

ولكن، حيث ان الانسان حامل للأمانة وصائن لها، وقد سُلّت له هذه الامانة في يوم «ألستُ» أي في يوم «ألستُ بربكم»، لذلك كانت رسالة الانسان الاساسية استذكار العهد المضمر في الامانة. بعبارة اخرى: مقابل السؤال الخالد الذي يطرحه الحق مطالباً بالاستذكار، تأتي الاجابة من الانسان، وهذه الاجابة إضاءة سراج الامانة بنور الاستذكار لكي يبقى أفقُ التفكير الحقيقي بالذاكرة المختصة بأمانة يوم «ألستُ» مفتوحاً لا حباً.

النتائج المترتبة على هذه الرؤية الكونية هي:

١ ـ الانسان من منظور العرفان الاسلامي، لا يقع في أفق التاريخ، انما تحدد اساسَ انسانيته هذه الامانةُ والعهدُ الازلي. بكلمة اخرى، ليس مصدر التاريخ تكامل الروح، ولا وسائل العمل والانتاج، وانما هو ما يجعل الانسان انساناً، ويعد العلة الغائية للعودة الى المبدأ... تلك الحادثة التي يمكن تسميتها هنا «ما وراء التاريخ». من جانب آخر، كان الانبياء والاولياء المبشرين بهذه الأمانة وحراسها، وكان هدف النبوة من آدم الى الخاتم احياء الامانة التي اعطيت للانسان في يوم «الست» والتذكير بها على الدوام...

٢ ـ النتيجة الثانية هي: لأن الانسان تقبّل اعباء الامانة الجامعة، ولأنه نسخة من كتاب العالم، لذا يعتبر انساناً كاملاً بالقوة، ومظهراً للحقيقة المحمدية، وبالتالي فإن منتهى كمال الانسان يتجلى في تفعيل هذه الجامعية ونقلها من حيز

---

(1) docta Ignorantia.

القوة الى حيز الفعل.

٣ ـ تتلخص النتيجة الثالثة في أن الوفاء للامانة وتذكر العهد هو الغرض الوحيد من الخلقة، وهو الدور الاسمى الذي يمكن أن يمارسه التفكير. وعلى ذلك، لن يكون العلم مجرد تطابق بين الشيء ونفس العالم كما يقال بالنسبة للعلم الحصولي، انما هو استذكار قبل كل شيء. الجوهر الاصلي للتفكير هو ما قاله الحق في قرآنه الكريم: **﴿فاذكروني اذكركم﴾**[١٨] أو **﴿اذكروا الله ذكراً كثيراً﴾**[١٩]. اذا كان البعض يوصي بآيات التذكر والذكر في القرآن فلأن الانسان نسّاء، واستذكار الذكرى الازلية هو بمثابة الدواء المعجز الذي يعالج مرض الفؤاد **﴿في قلوبهم مرض﴾** وما ذلك المرض الا النسيان وفقدان الذاكرة. مِبرد الذكر هو القادر على رفع اكدار الفؤاد، والعارف على حد تعبير نجم الدين الرازي «ينفي بـ(لا إله) ما سوى الحق، ويثبت بـ(الّا الله) حضرة العزة»[٢٠].

فيض الحق المطالب بالتذكر، وطموح الانسان الذي يتذكر، يؤديان الى ظهور العشق، والعشق تأرجح بين جلال هيبةٍ تجتذب إذ تدفع، وجمال جاذبة تدفع إذ تجتذب. هذا التأرجح الدائم بين الخالق والمخلوق انما هو السير والسلوك الذي يدعو السالك الى ديار الحبيب وهي مأوى الذاكرة الازلية. والسالك انما يكون سالكاً لأنه يتذكر، وهو يتذكر من حيث انه يصغي بأذن واعية للرسالة المقرورة في الذاكرة.

الاستعارات العرفانية والشاعرية التي تبين مقام الانسان ودور التفكر والتذكر، ليست لها أية صلة بأصنام الذهن أو المعتقدات الملتبسة الغامضة التي أقضت مضجع بايكون، بل هي تشير الى عالم لا يشبه عالم بايكون الاحادي الابعاد. ولكن يثار تارة اخرى هذا السؤال: «ما هو التفكير؟» هل هو ما اطلق عليه «هوبز» اسم ملكة الحساب، أم أن للتفكير رسالة ليست من سنخ الحساب والماديات؟ هل التفكير غَسْل ودفع للتموجات الذهنية والنفسية كما بالنسبة للـ «پاتانجالي» الهندوسي، أم انه اتحاد بالعقل الفعال كما عند الفارابي وابن سينا، أم

ارتباط الـ «دازاين»[١] (الموجود الانساني) ببيت الوجود[٢] كما لدى هايدغر؟ من المعلوم ان التفكير في التصورات الشرقية هو قبل كل شيء مشاهدة مباشرة وكشف وشهود كان بلا ريب هدفاً مميزاً لكافة الثقافات العرفانية في الشرق والغرب. التفكير الغربي بـ «مكافحته السحر» وإقصائه عن الطبيعة، وبطرده كافة اشكال العلاقة بين العالم المحسوس والعالم المعقول، وبالغائه أية علة غائية يمكنها التدخل من وراء مظاهر العالم، وباختزاله سلسلة مراتب الوجود الى مستوى الامتداد وبُعد الجوهر الجسماني، وبالقضاء على «الصور الجوهرية» ونقل الصفات الكيفية للطبيعة الى تجليات الذهن البشري، وبتحويله ملكة الخيال الى مستوى التصورات المشوشة الغامضة، انما يمسخ الانسان الى مرتبة احادية الابعاد ليجعله فكرة اجنبية، وبهذا يستبعد القوة الاشراقية التي لا تندرج في خانة العقل الخالص، ممهداً الارضية للمنهج الاختزالي الذي نادت به العلوم الحديثة.

وقد جاءت فلسفة «الوجود» الحديثة في حقيقتها كرد فعل إزاء مثل هذا التفسير «الوضعي» للعالم والانسان. تتوخى الفلسفات الوجودية التشديد على الشخصية والفردية الانسانية، والتأكيد على الوجه الخاص والاستثنائي للانسان، وتثير افكاراً من قبيل «المواقف النهائية» لياسبرس، أو بنية الوجود الانساني (دازاين) لاستعادة الاحوال العميقة في التجارب الروحية كالخوف، والموت، والعدم. وربما كانت رسالة هايدغر التي فسرت مسار تحول الفكر الغربي من افلاطون الى نيتشه باتجاه نسيان الوجود، وقررت ان الدور الاصيل للتفكير يكمن في التذكر[٣]، واعتبرت التذكر قفزة في اساس الوجود يستطيع الانسان بموجبها استعادة ما لم يفكر فيه عند بواكير الفكر الغربي ـ وهو حقيقة الوجود ـ والتفكير فيه على نحو التلافي.

(1) Dasein.

(2) Hausdes Seins.

(3) Andenken.

في الختام، يتاح القول ان تطرف الفكر التقني، أوجد وعياً وصحوة في العالم الغربي، ووضع مسار الفكر المعاصر بـاتجاه جـديد، وهـم اليـوم كـثرٌ اولئك المفكرون الذين يتحدثون عن الاغتراب، والانقطاع عن الجـذور، ومـعضلات المجتمعات المتقدمة. على سبيل المثال يـرى المـفكرون الألمـان أن الحـرب العالمية الثانية كانت تجربة عدمية بالنسبة للقومية الالمانية ويعتقدون أن هتلر هو مظهر الروح العدمية، ولكن هل ترانا نتحلى نحن ايضاً بمثل هـذا الوعـي؟ حتى لو كان لنا النزر اليسير من هذا الوعي فهو لا يزال مشوشاً غامضاً وليس تقييماً واضحاً ناضجاً لقدر حضارتنا التاريخي.

ما يجعلنا عرضة لاخطار اكثر مقارنة بالغربيين هـو انـنا إنـفعاليون حـيال حركية الحضارة الغربية، اي اننا نقلد النماذج الغربية محاولين عدم التخلف عن قافلة التاريخ. ولكن هل يعلم أحد اليوم الى أين نحن قاصدون؟ وهل ان واقع الرواد افضل من واقع السائرين خلفهم بأقصى سرعة ممكنة؟ هذه الحال تذكرني بمثل صيني يقول: «طالما استطعت أن تقف فلا تـمشي، وطـالما اسـتطعت ان تجلس فلا تقف، لكن افضلها جميعاً هو ان تضطجع». انه مثل يمتدح الكسل في ظاهره، بيد أن مرماه أعمق من ذلك. يقول المثل لو تركنا الامـور لحـالها ولم نتدخل في نموها التلقائي واحترمنا نظامها الداخلي، وبكلمة اخرى، لو لم نقهر الامور ونتعسف بها الى هذه الدرجة، ربما حافظ كل شيء على سياقه الطبيعي وظل مرناً جزلاً، ولساد تناسق مذهل بين كل اجزاء العالم. لعلنا في عالمٍ تضخم القيم هذا أحوج ما نكون لا الى الهيمنة بهذا الشكل المتشدد على الامور والتصرف فيها والسيطرة عليها، بل الى الاتجاه المعاكس القاضي بترك الامور والاشـياء لحالها. وليس من الجلي أن عظمة الانسان تتمثل في إرادته «الفاوستية» الرامـية الى تكبيل الامور بسلاسل سيطرتها، بل ربما تمثلت في التواضـع الذي يـترك الأمور لنظام نموها وازدهارها الطبيعي اعتماداً على ذلك الوفـاء الذي يـحيي ويستعيد الرسالة الكامنة في الذاكرة الازلية دائماً عبر التذكر والتفكير الاصيل.

المصادر:

1. Novum Organum, First Book, 41

2. Ibid, 42.

3. Ibid, 44.

4. Helmuth Plesner "Uber dir Beziehung der zeit zum Todes" Eranos Jahrbuch, Zurich, 1951, S. 353.

5. Gilbert Durand: Science de L'homme et tradition, Paris, 1975, p. 11.

6. Discours de Ia méthode, III

ترجمة محمد علي فروغي في «مسار الحكمة في اوربا» ص ١٦٢

7. Morale Par Provision Descours... III

8. G. W. F. Hegel: Phanomenologie des Geistes, Vorrede, S. 39 Verlag Von Felix Meiner, Hamburg, 1962.

9. Phànomenologie... s. 38.

10. Der Mensch ist Unmittelbar Naturwesen. Karl Marx, Werke - Schriften - Briefe, hrsg von H. J. Liber Und P. Furth, Darmstadt, 1962, Band I, 650

11. tàtiges Naturwesen Ibid, II, 42 f.

13. "Die wahre anthropologische Natur" Ibid, 1604.

14. "Das menschliche Wesen ist... das Ensemble des gessellschaftichen Verhàltnisse" Ibid, II, 449.

15. "Der ideologische Cherbau" Ibid, II, 49.

16. "Das Ideelle ist nichts anderes als das im Menschenkopf und umgesetzte übersetzte Materielle" Ibid IV, XXI.

١٧ ـ شرح «گلشن راز» طهران، ١٩٥٤م، ص ١٩٩.

١٨ ـ السورة ٢٥، الآية ١٤٨.

١٩ ـ السورة ٣٣، الآية ٤١.

٢٠ ـ مرصاد العباد، طهران ١٩٧٣م، ص ٢٦١.

التفكيرُ الهِنديُّ
وَالعِلمُ الغربيُّ

البون الذي طالع الانظار في الغرب بين الفلسفة والدين، لم يحصل في بلاد الهند على الاطلاق، فالمدارس الفلسفية الهندية أو على حد تعبير الهنود انفسهم «وجهات النظر الفلسفية»[1] كانت مركزة دوماً على هدف واحد. المدارس الفلسفية البراهمية كمدرسة المنطق، أو الطبيعيات، أو معرفة العالم، أو الكلام، و الحكمة ركزت جميعها على غاية واحدة هي السعادة والفلاح[2]. الفلاح قيمة مطلقة، ينطوي على وجود قبلي لحقيقة مطلقة، ويعين كذلك انسانية الانسان ونظامه الوجودي وفق معيار «الحي الحر»[3]. والحي الحر شخص شق طريقه وسط بحار الولادات المتجددة[4] واستطاع الوصول الى رمال الساحل. وبهذا، فالفلاح قيمة غائية تؤسس للدين وللفلسفة في آن واحد. اذا كانت الفلسفة الغربية منذ سقراط فيما تلاه سؤالاً حول الموجود أو الوجود، أي انها تناولت الـ «لماذا» في الامور، فالفلسفة الهندية مضافاً الى سؤالها عن «لماذا» الامور، تقدم عللها مسبقاً، بمعنى ان السؤال عن «لماذا» الامور تكتنف مسبقاً «لهذا السبب» الخاص بالأمور ايضاً، إذ ان العلة والمبنى الذي يؤسس للعلة هما في الاصل

(1) darsana.

(2) Moksa.

(3) Jivan - Mukti.

(4) Samsâra.

شيء واحد. الفلسفة الهندية تجيب عن السؤال لماذا ينبغي ان تكون ثمة فلسفة اساساً بالقول: لأن ثمة فلاحاً. وتجيب عن السؤال لماذا يجب ان يكون هناك فلاح؟ لأن هناك «كارما»[١] أو ولادة جديدة. «الكارما» موجودة لأن ثمة جهل وغفلة[٢]، وهناك غفلة لأن هنالك «ألم»[٣]. واذن فالألم هو النقطة النهائية في هذه السلسلة، وهو الى ذلك نقطة البداية لمثل هذا السياق المعكوس. يقول بوذا: «كل شيء ألم وكل شيء عبور». ويضيف «پاتانجالي» مؤسس مدرسة اليوغا: «سبب الألم هو الغفلة والجهل». اليوغا (كشف الحجاب تقضي على الغفلة، وثمرتها الاشراق[٤] وخاتمتها الفلاح. الفلسفة في الهند إما معرفة بالبراهمن أو بالذات[٥].

الفلسفة الهندية ليست مجرد فلسفة، بل هي سبيل الى الفلاح ايضاً، ولهذا بدت متسقة مع الدين والتدين الى هذا الحد. التدين والفلسفة وجهان لحقيقة واحدة: الدين فلسفي بمقدار ما الفلسفة متحلية بالطابع الديني، فمن الخصائص الرئيسة للدين قابليته لاستيعاب التجليات القدسية. هذه القابلية نلفيها في التفكير الهندي على شكل «ألم». لا يمكن اعتبار الدين حياً الا اذا استطاع التحدث بلغة الرموز والاستعارات، واذا تمتعت رؤيته الاساطيرية ببركة الفيض القدسي، واذا امكنه الارتباط بمصدر الفيض عن طريق ممارسة المراسيم والطقوس الدينية. ينحدر الدين نحو الانحطاط اذا فقدت الرموز الازلية قدرتها على البيان وانقلبت الى استعارات عادية... بكلمة اخرى، اذا حلت المفاهيم المنطقية الخالصة محل الرموز والإلماحات الروحية، وهبط المبدأ والعالم الى درجة الاتصالات الذهنية، وسقطت عن الاعتبار المراسيم الدينية الرامية الى

---

(1) Karma.

(2) Avidyâ.

(3) duhkha.

(4) Jnâna.

(5) âtmâvidyâ.

التواصل مع المبدأ و «اعادة تأسيس» الوجود.

التفكير الهندي لم تنقطع وشائجه الجوهرية يوماً عن لغة الرموز والتشبيه، ولا ننسى ان احد أكبر المفكرين الهندوس وهو «شانكارا» كان يوغياً قديراً ومتهجداً تائقاً يعبد «شيفا». تنحدر الفلسفة الى درجة النقاشات العقلية المحضة حينما ترتكز اصول التفكير على العقل الانساني دون سواه. وحتى مفكرون مشاؤون مسلمون نظير ابن سينا كانت لهم رؤاهم المفتوحة على عالم الخيال المثالي. رسالة «حي بن يقظان» تؤازر هذا القول. وقد كان الاعتقاد بعالم الخيال المجرد على امتداد عصور الفلسفة الاسلامية من ابن سينا الى الشيخ احمد الاحسائي، سلسلة خفية ابقت على ذاكرة الايرانيين حية على طول الخط. اما بخصوص العلم في الشرق فينبغي القول ان العلم في الحضارات الآسيوية الكبرى من اسلامية وهندوسية وبوذية كان تبعاً للدين والفلسفة دائماً. العلم في الشرق لم يحظ اطلاقاً بذلك الاستقلال والحرية اللذين أدّيا به في العالم الغربي الى التمرد على الدين والفلسفة جاعلاً الانسان «سيد الكائنات وصاحبها».

يذهب فريق من الباحثين الهنود[١] الى أن للعلم في الوقت الحاضر ذات الرسالة التي كانت للدين والفلسفة، ولكن من زاوية اخرى. يتصور هؤلاء ان بوسع الفلسفة الهندية ان تمثل حلقة الوصل بين الدين والفلسفة وتصالح بين هذين المعسكرين المتضادين في ظاهرهما. انني لا اوافق هذا الجزء من الفكرة، لأنني لا اعتقد بقدرة الفلسفة الهندية على ممارسة مثل هذا الدور. مجرد ان التفكير «العلمي التقني» الغربي استطاع ان ينمو ويعم العالم، ظاهرة تستبطن دلالة على زوال تدريجي للديانة والفلسفة الالهية. والسؤال الذي يطرح الآن: ما هي الظروف التي مكّنت من ظهور هذا العلم وانتشاره؟ وأقصد العلم الذي أحرز منذ القرن السابع عشر استقلاله النسبي، واضحى اخيراً في القرن العشرين قوياً بحيث استطاع تحرير أخطر وافظع الطاقات النووية التي ما كان ليحلم بها اجدادنا، ويفتح الباب لعصر الذرة على مصراعيه. بالتعرف على هذه الظروف

سنعلم لماذا لم يقيض للشرق انتاج مثل هذا العلم رغم تفوقه على الغرب في كثير من ميادين العلوم النظرية.

ثمة قول معروف يرى ان الصينيين هم الذين اخترعوا البارود، لكنهم لم يخترعوا المدفع. لماذا؟ لأن الطبيعة بالنسبة للصينيين كان لها صبغة سحرية. نظام الطبيعة من زاوية فهمهم هو مسرح لازدهار «الطاو» الازلية ازدهاراً اكيداً لا جدال فيه، والانسان لم يبادر للتصرف في الطبيعة، بل ألقى نفسه فيها ليلائم بين حياته الروحية وحركة الطبيعة بعامة. هذا الالقاء في «التلائم العام» هو ما ظهر في النظام الاخلاقي والمعرفي للصينيين على شكل «اللا عمل»[١]. «اللا عمل» مبدأ انعكس لدى الهنود في مفهوم «العمل غير الهادف» في مذهب بهاغاوات غيتا، وتجلى اسلامياً على شكل مفاهيم التوكل والرضا. الطبيعة لم تكن اطلاقاً في أعين الشرقيين «مخزناً» للقوى الرابضة، أي مخزناً يمكن استخراج ذخائره تدريجياً وتحويلها الى بضائع استهلاكية. الطبيعة مخلوق حي وسحري شأنه شأن الـ «فوزيس»[٢] في الفلسفة اليونانية القديمة.

ولكن لأجل أن تظهر العلوم الطبيعية الغربية الى النور، كان لزاماً ان تتغير علاقة الانسان بالمبدأ والطبيعة تغيراً جذرياً، وان يتوفر الانسان على رؤية مختلفة للحقيقة، بمعنى أن يستطيع الانسان على حد تعبير ديكارت أن يرى نفسه صاحباً للكائنات وسيداً عليها، ويعتبر العلم معطوفاً على القوة والاقتدار كما أراده بايكون. منذ بواكير العصر الحديث وقعت تحولات مذهلة: «التلسكوب» يخترق صدر السماوات متوّجاً مركزية الشمس بدل مركزية الارض التي قال بها انسان القرون الوسطى. أولى نتائج هذه الرضّة «تروماتيسم»[٣] على قول فرويد هي ضرب من الزلازل الارضية تركت بيوت الانسان انقاضاً. «غاليلو» لفت انظار عصره الى ضرورة القواعد الرياضية

(1) non - action.

(2) Physis.

(3) traumatisme.

وأهميتها. مبدأ تجانس كافة أجزاء الكون حل محل تراتبية الوجود، واحتلت الحركة الميكانيكية مكان «الصور الجوهرية»[١] والصفات السرية الغامضة للطبيعة. ملكة الخيال الانساني تحولت الى «مجنون البيت»[٢] (باسكال) أو جملة تصورات مضببة غائمة. «الكوسموس»[٣] اليوناني الذي كان يوماً ما حُليّاً براقة وتلألؤاً مضيئاً وبرقاً ورعوداً مجلجلة، انحدر الى مجرد عالم عابر[٤] ليغدو بالتالي امتداداً مكانياً وهندسياً. الانسان الآن وعي معلق في العالم ومحكوم عليه باغتراب مضاعف: الاغتراب عن إله تبدل الى مفهوم اخلاقي، وعن طبيعة ماتت وفارقتها الروح. شطرا الانسان وقفا على الضد من بعضهما وعارض أحدهما الآخر الى درجة بات من المتعذر معها التحدث حتى عن اتحاد الروح والجسم. الزمن المعادي الذي كان منوطاً يوماً ما بالاحداث الآخروية انقلب الى زمن كمي فارغ من أي مضمون رمزي. الله الذي كان في الاديان الكبرى تجليات قدسية لذلك «الآخر تماماً»[٥] وكان بمستطاع الانسان تجريب حضوره في غمرة احوال عميقة كالخوف، والحيرة (في الاسلام) والألم (في الهندوسية) والصمت والظلام (في المسيحية) اضحى الآن إلهاً حسابياً مادياً يقول ليبنتس:

«الله يخلق العالم وفق حسابات معينة». قضية اليوم هي التوفر على منهج بحث. الصراع بين المناهج حل الآن محل الهيبة والحيرة. سواء كان هذا المنهج «فن الاختراع»[٦] كما فسره بايكون، أو «اسلوب الشك العام»[٧] كما اعتبره ديكارت، أو المنهج الرياضي الهندسي[٨] على حد فهم اسبينوزا.

---

(1) formes Substantielles.

(2) folle du logis.

(3) Kosmos.

(4) Saeculum.

(5) genzanders.

(6) ars inveniendi.

(7) de omnibus dubitandum.

(8) more geometrico.

في الفلسفة الوجودية الحديثة فقط يمكن أن نسمع من جديد صدىً خافتاً لهذه الاحوال الاساسية. مفهوم الخوف في فكر «كـريكغارد» وتـجربة العـدم الوجودية في آراء هايدغر، و «المواقف النهائية» لدى ياسبرس هي من تجليات هذا الشعور الوجودي المعمق.

النقطة الجديرة بالتنبه هي ان الفكر الحديث ينطلق من «مكافحة الذاكرة»[1] كما انه يفضي بالضرورة الى دوننة تامة للعالم. حينما يعالج فرانسيس بايكون اصنام الذهن[2] (اصنام الكهف والمسرح والسوق و... الخ) فهو يطالب باحلال المعرفة العلمية المختصة بالغايات المفيدة والعملية فقط محل الذاكرة القـومية، بمعنى أن بايكون ينافح عن معرفة تفضي الى مزيد مـن التـقدم والفـاعلية[3]، وتُستحصل عن طريق الاستقراء. بيد أن اصنام الذهن بمجملها تشكل ما يسمى «التراث» في الحضارات الآسيوية. فالتراث بصرف النظر عـن كـونه حـاملاً لـ «الامانة» ينطوي ايضاً على اصول وانساب كل شعب من الشعوب، وهو أشبه بالأربطة التي تشد الانسان الى أصله، أو كنهرٍ يرتبط من بداية جريانه الى نهايته بينبوع معين. «فقدان الذاكرة» هذا هو ما يؤاخذه الكاهن المصري تيماوس[4] الافلاطوني على سولون اليوناني فـيقول له: «يـا سـولون، يـا سـولون، انـتم اليونانيون اطفال دائماً وليس فيكم أي شيخ». هذه الذاكرة من منظار المسلمين تحمل وتحفظ امانة ألقيت على كاهل الانسان منذ يوم الأزل، وما ظهور الانبياء والاولياء واطلاقهم المشاريع النبوية الا لتجديد هذا العـهد والمـيثاق الازلي... مشاريع تشكل من آدم الى محمد التاريخ الاسلامي المقدس بتمامه. هذا العهد هو «الدراما الابدية»[5] في الهند التي ينزل[6] «فيشنو» لانـقاذها فـي نـهايات

(1) demémorisation.

(2) idolae mentis.

(3) The Proficence and advancement of learning.

(4) Timeé 22a.

(5) Sanâtana dharma.

(6) avatâra.

الاحقاب الكونية كل مرة على صورة مختلفة، فيخلّص الامانة المعرضة للزوال. يطالب فرانسيس بايكون بأن يغدو الذهن البشري كلوح صاف نظيف من كل المضامين المستمدة من الاصنام القديمة. وهذا هو ما قصده «پاتانجالي» إذ يقول: «اليوغا هي اقصاء والغاء كل التموجات الذهنية والنفسية». ولكن في حين يهدف هذا الاقصاء والمكافحة حسب المفكر الانجليزي الى نسف التفكير الاساطيري والاستعاضة عنه بـ «البراكسيس»[1] الخاص بظواهر الطبيعة وحسب، فإن هذا الاقصاء بالنسبة للعارف الهندي في حكم تهذيب للفكر وصقل للذهن يراد منه تمكين الفكر من أن يعكس ضياء الروح[2] كلؤلؤة متألقة.

القضية المهمة من بعد فلسفة ديكارت هي: كيف تتسنى المصالحة بين الروح والجسم؟ كيف يمكن اقامة علاقة نفسية ومعرفية بين جوهرين لا سنخية بينهما اطلاقاً؟ بتعبير مختلف، كيف يتاح ردم الهوة التي اجترحتها الثنوية الديكارتية في كيان الطبيعة المتصل؟

تكرست جهود الفلاسفة من بعد ديكارت على هذه النقطة بانحاء شتى سواء كانوا من اتباع المذهب التجريبي كلوك وهيوم، أو من انصار التصورات الفطرية[3]، أو من رموز التيار النقدي[4] الذي بلغ ذروته في المنهج المتعالي (ترانسندنتال) لدى كانط. حقيقة وجود جوهرين متعارضين تماماً ولا سنخية بينهما اطلاقاً (وعي معلق مجرد في مقابل امتداد وبُعد أكثر تجرداً) أسفرت عن تأرجح مستمر بين هذين الجوهرين المتضادين، أدى تالياً الى غلبة احدهما على الآخر، فيجنح الفكر إما الى اصالة «الفكرة» وتكريس المثالية، أو يميل الى الجانب الآخر فيقرر اصالة المادة. وعلى حد تعبير «آلكيه» يمكن تصنيف

---

(1) Praxis.

(2) Purusa.

(3) innéiste.

(4) Criticiste.

الفلاسفة الغربيين الى فريقين: الفريق الاول هم اهل التفريق، والثاني هم اصحاب الجمع. تعميماً لهذا القول تتسنى اضافة ان سعي الفيلسوف الغربي للجمع هـي مقدمة للتفريق. يضيف «جيلبر دوران»[٢] في هذا الصدد:

«تؤشر هذه الثنوية الى البنية المزدوجة للعقل الغربي، وهذه رؤية تـتناسب دوماً مع «الشمولية» والتعسف الذي تتسم به الايديولوجيات الحصرية الجانحة الى المبدأ الواحد»[٣].

مع ليبنتس تحول «مبدأ العلة الكافية»[1] الذي اكتسب في فعل الكوجيتو[2] الديكارتي بداهة الشيء اليقيني وصار كالنور الطبيعي[3] مؤسساً لكل حـقيقة، تحول الى مبدأ العلية أو مبدأ العلة الكافية. الحقيقة الآن هي «تطابق بين العقل والشيء الخارجي»[4]. ملاك الحقيقة هو الوضوح، بمعنى البـداهـة المـباشرة، والتمايز بمعنى التعين الدقيق. يضع ليبنتس ملاك الحقيقة الديكارتية في منظومة ميتافيزيقية كبرى. ولاستكمال بنيته الفكرية يستعيض عن العـلية المـيكانيكية بمبدأ العلية الغائية ويخلص الى أن ماهية الاشياء وخلافاً لما اعتقده ديكارت ليست امتداداً هندسياً، وانما هي القوة او الطاقة أو لنقل القـابلية عـلى الفـعل. الجواهر بالنسبة لليبنتس هي «مونادات»[5] أي نـقاط مـيتافيزيقية أو «ذرات العالم»[6]. ليس للمونادات نوافذ ولا تؤثر في بعضها، واذن، فهي قوى نـفسية وروحانية. الموناد بسيط لا اجزاء له[٤]. ومن ناحية اخرى، كل مـوناد مسـاوٍ للمونادات الاخرى، ويمكن القول ان الموناد هو مرآة تعكس العالم بـرمته[٥]. هذا الارتباط والتنسيق بين كافة الموجودات مع كل واحد منها، وبين كل واحد منها وجميع الموجودات الاخرى يجعل لكل جوهر بسيط صلاته، ويكون في

(1) Principe de raison suffisant.

(2) cogito.

(3) Iumen naturele.

(4) adequatio rei et intellectus.

(5) monade.

(6) atomes de l'univers.

الوقت ذاته مظهراً لسائر الموجودات، وبالتالي فإن كل موناد مرآة حية ودائمية للعالم. حالات «المونادات» هي «تمثل»[١] والقوة التي تحركها هي الميل[٢]... الميل للعبور من حالة الى حالة اخرى. بين اكثر صور التمثلات اللا واعـية[٣] انفعالاً، واكثر صور ادراك التصورات البديهية والمميزة[٤] فاعليةً تـقع درجـات ومراتب المونادات المتوسطة. في مسار الخط الواصل بين حالة واخرى يعد كل موناد نقطة مختلفة اخرى، وبالتالي فهو زاوية نظر اخرى[٦]. وعليه فـوجهات النظر لا نهاية لها، واذا كان الحال كذلك لابد أن الفاصلة بين هذه النقاط (أي بين وجهات النظر) ضئيلة ايضاً، وهي ضئيلة الى درجة لا يمكن معها تمييز تباين أو اختلاف بين مونادين متجاورين.

ليبنتس هو المفكر الوحيد في عصره الذي كان له مثل هذه الرؤية الشاملة للعالم. انه الوحيد الذي استطاع تخطي ثنوية ديكارت ليقول بالوحدة في الكثرة. لكن المؤسف أن النتيجة التي كان ينبغي استخلاصها من فلسفته، لم تستخلص منها، ولم ينتقل علم التأويل الكامن في مثل هذه الرؤية الى حيز الفعل، ومرد ذلك الى أن ليبنتس تقبل معيار تحقق الحقيقة في نظر ديكارت وهـو بـبعض التصرف معيار البداهة والتمايز، ومن جانب آخر جعل مبدأ العلة الكافية المبدأ الاساسي لما بعد الطبيعة واعتبره ركيزةً للحقائق. ولكن، ما هي العلة الكافية؟ للاجابة عن هذا السؤال نستعين بعبارة دقيقة عميقة لمارتين هايدغر. يكتب في كتابه «أصل العلة»[٧]:

«المعرفـة اشبه بنوع من التجسيم[٥]. فـي هذا التجسيم يتموضـع الشـيء الذي يواجهنا[٦]. ما يواجهنا في تموضعه في هذا الـتجسيم هـو «المـوضوع

(1) représentation.

(2) appétition.

(3) petites perceptions.

(4) apperception des idées claires et distinctes. .

(5) eine Art des vorstellens.

(6) Kommt... Zum Stand.

امامنا»[١] (الشيء). بالنسبة لليبنتس ومجمل الفكر الحديث، الشكل الذي يوجد عليه الموجود، يقوم على «الوضع أمامَ...»[٢] (الشـيئية) المـوضوع أمـامنا...» «ولكن لا شيء يوجد، أي لا شيء يكتسب حكم الموجود، الّا اذا تم التعبير فيه عن حكـم (قـضية) يكـون جـديراً كأصـل الاسـاس[٣] لأصـل التأسـيس[٤] (التعليل)...».

الوجود الآن يتجلى في صورة شيء[٥]، أي شيء موضوع امامنا. والحقيقة هي الشيء مع النفس التي تكتسبه عن طريق العلم الحـصولي، والمـبدأ الذي يؤسس لحالة هـذه المـعرفة هـو العـقل البشـري الذي اصـبح الآن «الأصـل المؤسس». المنهج المتعالي لدى كانط يروم ـمن ناحية ـ التأسيس لشـيئية[٦] الاشياء، ويتوخى من ناحية ثانية تسويغ ذهنية[٧] العقل الذي يـمنح الاسـاس لهذه الاشياء. يكتب كانط في مقدمة الطبعة الثانية من «نـقد العـقل النـظري»: «أسمّي المعرفة «متعالية» حينما لا تكون على الاجمال متعلقةً بالاشياء، وانما تتعلق بالمنحى الذي نعرف به الاشياء، الى درجة تستطيع معها معرفتنا ان تكون قبلية»[٨]. هذا النحو من المعرفة هو ما يسميه كانط «ثورة كوبرنيكية» أي بدل أن نجعل المعرفة مطابقةً للاشياء، ينبغي ان نعمل على العكس من ذلك فنطابق الاشياء مع معرفتنا، ليتسنى بذلك التوفر على معرفة قبلية لهذه الاشياء تسـبق حصول الاشياء في الذهن. وطريقة معرفة الاشياء هي بمعنى من المعاني تجاوز لذات الاشياء وتعيينٌ لشيئيتها، وهي بمعنى آخر رسوخٌ في «الذهنية» التي تحدد

---

(1) Gegenstand.
(2) Gegenständigkeit der Gegenstände.
(3) Grundsatz.
(4)Begrundeng.
(5) objet.
(6) objectivité.
(7) Subjectivité.
(8) a priori.

امكانية المعرفة القبلية لهذه الاشياء. من هنا كانت «السوبجكتية» هي الفهم ذاته[١] الذي يشيد شيئية الاشياء، ويعرض القوانين التي تعد اساساً قبلياً للطبيعة. وللايضاح نقول أن الطبيعة هي حصيلة كافة الاشياء الخاضعة للتجربة وبراهينها الكافية. التحليل الذي استخدمه كانط في منهجه هو في الواقع تأييد لمبدأ العلية أو لمبدأ العلة الكافية.

مع «المثالية» الالمانية انقلب «الشيء في نفسه»[٢] الذي اكتسى في فلسفة كانط صبغة سرية غامضة، انقلب الى عاقبة اخرى. مسألة كانط المستعصية على الحل تبدلت الآن الى مبدأ ايجابي، وتحول منطقه المتعالي الى سلوك عقلي[٣][٢] (المنهج الديالكتيكي). الوجود بالنسبة لفيشته هو فاعلية[٤]. بمعنى أن الوجود فعل يحدد الأنا[٥] بنحو واعٍ. هذه الفاعلية معطوفة على غاية. لم يعد نظام العقل النظري نظاماً عليّاً[٦] بل غائياً[٧]، اي انه يركز على غاية. هذا الفعل[٨] هو عند هيغل حركة يُبسط بموجبها «الموضوع المطلق»[٩] ويصل الى المعرفة المطلقة. وعلى ذلك، فتاريخ الفلسفة عند هيغل هو مسيرة تطور الروح حتى مرحلة التحقق. يقول هيغل: «حياة الروح هي الفعل». وهي كالنهر الذي تتضاعف مياهه اثناء جريانه ليصل أخيراً حد الكمال. مسيرة الروح في رأي هيغل ليست مجموعة عقائد وآراء مشتتة، بل ما يورث عن الماضي يستحيل ويتطور ويغدو أثرىٰ وأعمق، ويبقى محفوظاً في الوقت ذاته. الروح تتحقق في نهاية مسيرتها فقط، وتغدو ما هي عليه في الأصل. اذن، في مرتبة كمال الروح

---

(1) Verstand.
(2) das Ding an sich.
(3) Vernunft.
(4) Tätigkeit.
(5) Ich.
(6) causal.
(7) téléologique.
(8) Tat.
(9) absolute Subjekt.

وتمامها فقط يمكن بلوغ الحقيقة، أي في المرتبة التي تتحقق بها الحرية في روح الانسان، ومن المعلوم أن الروح المطلقة في رأي هيغل لا تستطيع تحقيق الوعي الذاتي الّا في الروح الانساني.

بالمستطاع متابعة تحولات مفهوم الله، والانسان، والطبيعة في مسار الفلسفة الحديثة خطوةً خطوة. الله بالنسبة لديكارت تصور وجود كامل يستنبطه الفيلسوف من «الكوجيتو»، مضافاً الى أن الله هو عين العالم ومجموعة من الصفات والوجوه اللا متناهية. والله بالنسبة لليبنتس تابع لمبدأ العلة الكافية وهو الذي يخلق بحساباته الدقيقة وطبقاً لقاعدة انتخاب الاصلح، أفضل العوالم الممكنة. ومن وجهة نظر كانط ثمة ثلاث صور معقولة للتعالي (ترانسن نتال) هي الله والعالم والانسان. «الكوسموس» اليوناني تبدل الآن الى بنية انتزاعية لعالم رياضي وفيزياوي صممها ورسمها العقل الانساني. «الله فوق العالم، والعالم خارج الانسان، والروح في الانسان فقط». الله والعالم بمثابة «لا متناهيين»[1] اثنين لا سبيل الى اتحادهما الّا عبر حد واسط يجمعهما، والانسان هو هذا الحد الواسط. الانسان بوصفه مخلوقاً مفكراً وشخصية اخلاقية يمثل حلقة وصل بين العالم ـ وهو الصورة المعقولة لكلٍّ لا يتسنى اطلاقاً بلوغه عن طريق التجربة ـ وبين الله وهو «فكرة» كيانٍ اخلاقي مطلق. يتحول العالم الى انتزاع رياضي مثلما يتحول الله الى نظام اخلاقي يملي علينا واجباتنا عبر أحكام العقل العملي[8]. السماء المرصعة بالنجوم من فوقنا تختلف عن «القانون الاخلاقي في دواخلنا» بمقدار ما يتفاوت الجوهر العقلاني لفلسفة ديكارت عن الامتداد المكاني والهندسي. ومن منظار هيغلي، يغدو الله ما هو عليه حقاً في نهاية المسيرة الديكالتيكية، أي أن الذات الالهية تتحقق في خاتمة المسار الديكالكتيكي. العالم هو غربة الروح، والانسان رغم انه روح، فهو بمعنى من المعاني «برجوازي» صاحب حوائج. وكرد فعل حيال هذه الصورة التي ترسمها فلسفة

(1) maxima.

هيغل للانسان، يصل «فويرباخ» الى انثروبولوجيا[1] خاصة به، ويطلق ماركس فكرة الانسان الشيوعي و «البشر النوعي»[2]، ويتوصل كريكغارد الى المسيح، ويلفت نيتشه الانظار الى الانسان الأعلى بإعلانه موت الإله.

هذا كله ما يتعلق بالغرب، فماذا عن الشرق؟ هل انقلب الوجود في الفكر الاسلامي، أو الهندي، أو الصيني الى شيئية الشيء؟ هل العالم شبكة انتزاعية من القوانين الرياضية والفيزياوية؟ هل الله مجرد احكام تكليفية غير مشروطة يمليها العقل العملي؟ وهل الانسان محض «صانع للادوات والوسائل»[3]، أو «بشر اقتصادي»[4] أو «حيوان عامل»[5]؟

العلم في العالم الشرقي لم يتبدى اطلاقاً بالمعنى الذي ظهر به العلم الحديث في العالم الغربي. فالعلم لم يكن دنيوياً بالمرة، والطبيعة لم تنفصل عن الروح التي تسودها، وتجليات الفيض الالهي لم تغادر مسرح العالم. لم يصطنع الشرق في يوم من الايام فلسفة للتاريخ، ذلك ان الوجود لم يُفهم أبداً على انه محض فاعلية أو مسيرة أو «صيرورة»[6] كما حصل في فلسفة هيغل. ظهور العالم بالنسبة لنا نحن الشرقيين كان دائماً ظهوراً حاسماً لحقيقة تبقى مستورة حينما تسفر، ويظل كنه وجودها محجوباً في ليل العدم المظلم. ولهذا يشير العرفاء المسلمون الى «نور أسود»، وتطالعنا الاساطير الهندية بعالم كأنه بيضة ذهبية تتقلب على المياه الاولى، أو كوردة نيلوفر تتفتح من سرة «فيشنو» في فجر بداية جديدة، وذلك حينما ينضّج فيشنو أطوار المستقبل الكوني في خياله الخلاق.

ليس الوجود فاعلية ولا صيرورة ولا ارادة قوة، وانما هو لعبة لا غاية منها

---

(1) anthropologie.

(2) Gattungswesen.

(3) homo faber.

(4) homo economicus.

(5) animal laborans.

(6) Processus.

ولا هدف.وهو اهتمام لكنه اهتمام لا ينطوي على أية مطامح ونـوازع. العـالم لعبة[1]، لعبة تضيف بسحر الوهم كوناً وهمياً غير واقعي الى «البراهمن». وهذا اشبه بأن نعثر في ليل حالك على حبل نخاله ثعباناً. فتوهم الثعبان شيء زائف نضيفه الى الحبل وهو شيء حقيقي أصيل. تجلي الوجود في العرفان الاسلامي هو بتعبير اساطيري ذلك «العمى» الصادر من النَفَس الرحماني المكتنف لصور كافة الاشياء في العالم. يقول ابن عربي حول هذا «العمى» انه الخيال المحقَّق والمصوَّر وهو الجانب الظاهر من الوجود، بينما يبقى الباطن خافياً. ما عاد العالم مُختزلاً في شيئية الاشياء. والمعرفة لا تقتصر على العلم الحصولي والتصديقي والتصوري، المعرفة شهود وكشف للحجب. في قبالة خيال التـجليات الالهـية المنفصل، هناك خيال الانسان المتصل القادر على ولوج الخيال الاول، والذي تنعكس في مرآة فؤاده كل الانوار المارة بتلافيف خـياله. ليس العـالم شـبكة مفاهيم رياضية، انما هو مسرح تفرّج بين الانسان والله. ينظر الله للانسان ذات النظرة التي نظرها الانسان لله. وهذا المسرح فسحة لحـضور الجـانبين حـيال بعضهما. يقول علي بن ابي طالب: ما رأيت شيئاً الّا ورأيت الله قـبله. وضـوح الحق وبداهته المباشرة هي التي تشكل اساس الامور والاشياء في العالم، وليس بداهة الكوجيتو أو مبدأ العلة الكافية. ليست الحقيقة تطابقاً بين الشيء والعقل أو تكامل الروح في خاتمة مسار ديالكتيكي، انما هي ارتفاع حجب وسبيل الى الاسماء والصفات الالهية التي تبقى مستورة إذ تتجلى، وتظل معتمة حين تُضاء. كذا الحال في مذهب الفيدانتا، حيث تقف في مقابل قوة الاستتار «مايا» التـي تضربُ غير الواقعي حجاباً على وجه «البراهمن»، قوةُ تمييز[2] الاشراق التـي تخرق حجب الوهم بفصول الكشف وتميّز بين الحقيقة والمجاز. قوة المـعرفة الاشراقية وهي النقيض لفعل «الاضـافة» فـي «المـايا» تسـمى فـي الفـلسفة

(1) Iila.
(2) Viveka.

الهندوسية قوة الكشف والتمييز.

يقول انصار الفيدانتا ان كل علم يبقى على قيمته واعتباره ما لم يتم دحضه. والمعرفة العقلية ايضاً تبقى مقبولة ما لم يسقطها كشفُ الحجب عن الاعـتبار. والواقع هو أن العقل ليس اساس الحقيقة رغم ما يلعبه من دور خطير في ملكة المعرفة، انما هو الكشف والاشراق الذي يأخذ بأيدينا الى ساحة اللعب العالمية، وفي فسحة هذا الفـضاء يـرتفع التـناقض بـين الفكـرة (سـوبجكت) والواقـع (اوبجكت) ارتفاعاً تاماً. وهذا هو ما ترمي اليه اليوغا، وتبلغه عن طريق نسف واطفاء كل التموجات الذهنية والنفسية، وحصيلة هذا السلوك الباطني هـي الـ «سامادي»[1] أو الفناء في الله وبلوغ مقام الوصال المطلق.

اذا كانت الفلسفة الغربية سؤالاً عن الموجود والوجود، واذا كانت تجيب عن السؤال «لماذا» فإن السائل في التصوف الاسلامي هو الله، والمجيب هو الانسان. جواب الانسان يأتي في مـقابل السـؤال الالهـي «ألست بـربكم»؟ والجـواب الانساني هو في الواقع استذكار للعهد المبرم بين الخالق والمـخلوق فـي يـوم «ألست». وهذا الجواب هو أيضاً ذكرٌ للاسم الاعظم، والذكر علاج ودواء وصفه الله في مستشفى القرآن لمرض النسيان والغفلة. وصولاً الى هذا الهـدف كـان ينبغي للعلم الحديث وتبعاته أن يفسحا مجالاً حراً لسكينة الداخل الانساني، بيد أن الأمر لم يكن كذلك للأسف، فطالما كانت «الموضوعية العلمية» هي الملاك الوحيد لتحديد قيمة المعرفة،وطالما كانت الاعتبارات الاقتصادية والتقنية مقدمةً على القيم المعنوية، سيبقى الانسان دوماً عرضة لخطر الزوال والاضمحلال. هل ثمة كوة أمل؟ للأسف لم يظهر كوكب هدي من أي مكان لحد الآن. طبقاً لمذهب الهندوس، نعيش حالياً في عصر «كالي» أي في عصر الانفلات والقوى الظلامية. هذا هو قدر العالم. وإذن فالفضيحة على حد تعبير الانجيل مما لا مـفر مـنها، ولكن الويل لمن يكون فارسها ومظهرها.

---

(1) Samâdhi.

المصادر:

١ ـ الاستاذ ماهادوان في المؤتمر الفلسفي بمشهد، سنة ١٩٧٥م.

2. Gilbert Durand: Science de L'homme et tradition, paris, 1975, p. 34.

3. Ibid.

4. Monadologie 1-10.

5. Ibid. 62.

6. Monadologie 37.

7. Martin Heidegger: Der Satz vom Grund, Tübingen, 1971, s. 46, 47.

8. Karl Löwith: Gott, Mensch und Welt in der Metcphysik von Descartes bis zu Nietzsche, Götticgen, 1967, s. 83-88.

صُورة عَالم
أو
مَقَال في الفن الايراني

اذا لم نفهم الروح الفياض الذي يحفز على الفن، والنفس المبدعة التي تصنع الفن، والقلب العامر الذي يتفتح فيه الفن، فلن نفهم الفن عند اية أمة من الأمم. لاريب أن النبوغ الفني لكل شعب يتناسب والموهبة التي يتمتع بها ذلك الشعب. بيد أن كل فن أصيل موصولٌ يقيناً بمعنى الخلقة الأزلي الذي ترتوي منه أحلام كل الشعوب والأمم. من هنا فإن لكل شعب، شاء ذلك أم أبىٰ، ذاكرة تنبجس وتجري من ينبوع الصور الازلية كالنهر، وتصل الذاكرة الحالية بالماضي، والماضي بالمستقبل وتستجمع تاريخ الشعب، وتستكمل كنوزه، وتبعث منها رسائل لأبناء ذلك الشعب الأوفياء.

قليلة هي الشعوب التي تبقى وفية لذاكرتها وتراثها. والايرانيون ربما كانوا من الشعوب التي بقيت وفية لتراثها القومي: الفن الايراني ورغم توالي حالات الاعتداء الاجنبي والانقطاعات التي تشكل خصوصية تاريخ هذه الارض على مدى آلاف السنين، بقي ظاهرة فريدة للذات على الرغم من تغيراتها العديدة.

منذ عهود ما قبل التاريخ، ظهرت في فن الفخار الايراني، صورةٌ لها قدم الدنيا: صورة توزع الفضاء الى أربعة اقسام، ومركزها هو نقطة محور صليب.

يعلمنا علم نفس الاعماق أن هذه الذرة(1)[١] هي الشكل أو التصميم الأولي الذي رسمته الروح لهيولى(2) الظلمة الأزلية. بإمكاننا رصد هذا الشكل بصورة متتابعة في كافة تجليات الروح الايرانية، خصوصاً وأنه يشكل ذلك الفضاء المثالي(3) الذي كان العنصر الغالب في الفكر والفن الايراني قبل وبعد الاسلام. بدايةً، كانت في الاوستا تلك الجنةُ الشمالية القصوى و «رجمكرد»[٢]، وبعد ذلك، تجلت نظائر مشابهة في مركزٍ (خورنه)(4) تلك الجغرافيا المثالية التي تلاحظ في خرائط الكون المزديسنية[٣]. وفي رسم الوجوه(5)، تظهر ايضاً على شكل هالة ألوهية (فرّة ايزدي) تحيط بالقادة والمغان الايرانيين القدماء، كما نراها في صور بوذا وبوديساتوا وكذلك في المسيحية البدائية[٤]. وهي ذات الصورة الازلية(6) التي نشاهدها في العمارة الفرثية والساسانية «چهار تاق»، قبةٌ تتنهض على أربعة اركان تغطي النيران في المعابد الزرادشتية. انها صورة الروضة ـ الجنة الازلية (الفردوس، پرديس من الفارسية القديمة پئيري ـ دئـهزه)(7) التي تلاحظ في التصاميم المتحدة المركز لبعض الصحون الساسانية[٥]، والمنمنمات، والحدائق، والسجاد، والمساجد الايرانية الرباعية الايوان والواقعة باحاتها في الوسط[٦].

هذه «الصورة الأزلية» الأولية، هي على العموم تلك الوشيجة اللا مرئية التي تشكل ذاكرتنا القومية وتحييها، وتتغير مع كل هجوم اجنبي، ومع كل انقطاع يفرضه الفاتحون الكثر الذين خاضوا في تراب الهضبة الايرانية. انها ذلك المعين العذب الجديد الذي تغترف وترتوي منه الروح الايرانية، وتستعيد جذورها

(1) Atomkern.
(2) chaos.
(3) imaginal.
(4) Xvarnah.
(5) icônographie.
(6) archétype.
(7) Pairi - daeza.

وهويتها وذكريات اجدادها والكنوز التي ورثتها عن اسلافها، في كل مرة تنقطع فيها وشائجها التاريخية. أكمل وأتم بيان لمعنى هذه الصورة هو ما أطلق عليه المفكرون الايرانيون اسم «الاقليم الثامن» أو «عالم المثال»... العالم الذي يُخلقُ عن طريق إلغاء النزاع الابدي الذي يضع الصورة في مواجهة المعنى، والمادة وجهاً لوجه امام الروح، بيئةً وسيطةً تتجسد فيها الأرواح وتحظى الاجساد بصور مثالية.

هذا العالم هو حيز برزخي بين الروح والمادة لأنه مرتبط بالحقائق الروحانية من حيث هو مفارق للمادة، وتربطه أيضاً قواسم مشتركة بعالم المحسوسات بسبب تلبّسه بالمقدار والمادة. موجودات كلا العالمين، لها مثال فيه. وجود الموجود المجرد في هذا العالم يتلبس بالمقدار والشكل على سبيل التنزل، والوجود المادي فيه يخلع عن نفسه لبوس المادة واستحقاقاتها ـ من قبيل الظرف ـ على سبيل الترقي[٧]. الاجسام اللطيفة والشفافة كالمرآة والماء والهواء، وكذلك خيال الانسان، هي مظهر موجودات عالم المثال، إذن لهذا العالم بُعدان يرتبط عن طريق كل واحد منهما بعالم. تبرز الروح هناك على شكل مكاشفات قلبية، وتستحيل المحسوسات على شكل صور مثالية[٨].

يسمي السهروردي هذا العالم بعالم «الصور المعلقة». وهناك تقع كل الجغرافيا الخيالية لعرفائنا، مضافاً الى المدن الاساطيرية نظير جابلقا، وجابلسا، وهورقليا.

النتائج المترتبة على هذه الجغرافيا الخيالية نتائج عظيمة، فهي تنعكس في الرؤية الشاعرية ـ الاساطيرية[1]، وكذلك في الرؤية الفنية، حيث أن الفن ذاته تطبيق لهذه الرؤية. إنها رؤية تحتم علم التأويل في الميدان الفكري، وعلم التأويل هنا بمعنى حركة الروح من المجاز الى الحقيقة، ومن الظاهر الى الباطن، أو الانتقال من مستوى للعالم الى مستوى أرفع منه، ومن المستوى الاخير الى

(1) Mytho - poétique.

المستوى الذي يعلوه. وهي رؤية تجعل ما سمّاه هنري كوربان[1] «ظاهرة المرآة»[٩] ممكنة على الصعيد الفني. وهكذا يضع الفن الايراني مقابل السمة التجسيمية[2] الانسانية[3] في الفن الغربي، رؤيةً من صور خيالية تشي بأن كل عالم الوجود هو في هذا الفن مظهر لتجليات الوجود.

تترتب على هذا المنحى النتائج التالية: آصرة سحرية تربط الواقع المانح للصورة[4] بالصورة الممنوحة[5]، وتجعل من الممكن لحقيقة واحدة أن تتجلى تباعاً على مستويات شتى. من جهة ثانية يستدعي هذا الأمر فرضية المرايا المتطابقة على بعضها وهي على حد تعبير بودلير «مفتاح التطابقات» بين مختلف مراتب العالم. ولهذا يجد المفكرون الايرانيون اختلافات كيفية بين الزمان والمكان والعلية المتعلقة بكل واحد من هذه العوالم. وهذا موضوع يعبر عنه فنياً من خلال ابداع «فضاء متحرك» بمستويات متعددة.

في الوهلة الثانية، وطبقاً لهذا المنحى الفكري، تكون طبيعة الكل مظهراً لتجليات الوجود. انه المفهوم الذي تعبر عنه كلمة «التشبية»، إذ ان ما يمكن ان يكون مظهراً على هذا الصعيد، هو ما تنعكس فيه معجزة النور العالمي.

ينبغي التأكيد على أن نور العالم كان له دور سيميائي في الفن الايراني. الايرانيون كانوا نافرين دوماً وبشكل طبيعي من كل ما هو معتم وظلامي وحالك. ومنذ القدم، كان الانتصار النهائي للنور على الظلام الشيطاني أحدى الخصائص الرئيسة للدين الايراني القديم. يقول القرآن: ﴿الله نور السماوات والارض، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح، المصباح في زجاجة...﴾ (سورة النور).

---

(1) H. corbin.

(2) incarnationniste.

(3) anthropocentrique.

(4) Symbolisant.

(5) Symboliqué.

النور ينتمي للتجلي. أي أن النور طبقاً لرمزية هذه الآية، يشع على مرآيا الموجودات الملونة باشعة مصباح يتكسر من خلال شبكات ومنافذ مشكاة العالم. من جهة اخرى، لأن هذه الموجودات مرتهنة في وجودها لهذا النور وحسب، فهي في ذاتها ليست سوى «ظهور بلا كينونة»[١٠]. اذا كان الفن الغربي المقدس، طبقاً لرأي «رودولف اوتو»[١١] قد وجد له للتعبير عن التجلي الغيبي (تجلي النومن)(١) طريقي الظلام والصمت المباشرين اللذين يخلقان بمساعدة تظاليل الغروب حالةَ «عظمة مهيبة» تحت القباب «القوطية» العالمية، فإن الفن الايراني يعبر عن حالة «الظهور بلا كينونة» هذه على شكل مظاهر خيالية لتجليات أزلية.

وفي الوهلة الثالثة، يلوح ان مثل هذه الرؤية المتعددة الابعاد للحقيقة متعذرة لغير الانسان المتعدد الميادين، أي الانسان الذي يمزج كافة مستويات العالم في كُلِّهِ هو. وبعبارة اخرى، الانسان الذي يكون عالماً صغيراً بأنماط متعددة من الحضور يرتبط كل واحد منها بمرتبة من مراتب الوجود عن طريق آصرة سحرية. ولهذا يجد الفضاء الآفاقي لعالم المثال جزءه المقابل في الفضاء الانفسي، بحيث يتحول الفضاء الآفاقي في نهاية المطاف الى بُعد كيفي لحالة داخلية، أي الى روح، وهذه الروح هي مركز الفضاء المثالي، ومحيطة وضفافه في نفس الوقت.

الفضاء المثالي في الفن الايراني التقليدي

ربما كان السبب في تحريم عرض صور الاحياء إسلامياً هو اقصاء اي حضور سوى الحضور الالهي. على هذا أن هذا التحريم لم يفلح في اماتة قريحة الرسم الطبيعية لدى الايرانيين. ولعل ثبات رجال الدين حال دون انبثاق فن شامل، ولكن من ناحية اخرى لأن فن الخط كان حاظياً بقيمة وأهمية عالية، فقد

(1) Numineux.

أضحى تذهيب النسخ الخطية وسيلة مؤثرة لممارسة فن الرسم[١٢]. بدراسة مناخ المنمنمات الايرانية، يُلاحظ بمنتهى الدهشة غياب أي مسعى لتجريب البعد الثالث، أي أن فن المنظور (پرسپكتيف) ظل غائباً تماماً عن المنمنمات الايرانية. هذا المناخ الخالي من المنظور ومن الظلال، والمتلألئ بجلاء زئبقي، ربما نمَّ عن نفوذ المانوية، فمن المعلوم أن تشعشع النور كان له دور مميز في الرسوم الجدارية المانوية، وفي هذه الرسوم تدل الهالة النورانية التي تطوق رؤوس القديسين على هربٍ الى عالم الغيب[١٣]. الحالة الطبيعية المحببة للخطوط، ودقة الأجزاء، والطيف القوس قزحي لألوان المنمنمات الايرانية، تخلق بمجموعها تناغمات أصيلة ونوعاً من ضيافة نور تترك تأثيراتها عن طريق الشد والسحر اكثر مما تفعله بواسطة الادراك العقلاني. هذا المناخ هو بمثابة مرآة تتفرج فيها الروح على حلمها الخيالي. لا ريبة أنه من الخطأ اعتبار المنمنمات مجرد عنصر تزيين بسيط يستعمل لتجميل النسخ الخطية، ذلك ان مناخ المنمنمات منوط بتصور سيميائي للنور والخيال، وهو كما رأينا يرتبط بعالم المثال على الصعيد الفكري. غياب المناخ الثلاثي الابعاد في المنمنمات لم يكن تصادفياً ولا بسبب قلة المهارة، انما هو عنصر أساس لفضاء كيفي يروم أن يكون «خيالياً» قبل كل شيء.. فضاءٍ تكون فيه الاشكال المتبادرة الى الذهن وكما الصور المعلقة، خاليةً من المادة ومن خصائصها... فضاءٍ غير متجانس، فيه لكل مستوى ومرحلة حالةٌ عاطفية خاصة وتلوين خاص[١٤]. الفضاء المشمِّر عن ساعديه لمقارعة قوانين الامتداد المفهومي، والتوالي الزمني، والعلاقة العلية المنطقية، يعرض عالماً تتنقل فيه العين من مستوى الى آخر من دون أن تأبه لقوانين فن المنظور. الاحداث المتناظرة تتجلى هنا الى جوار بعضها من دون أية علاقة زمنية، وتشارك العين في الازدهار العالمي الذي يبدو أنه انتظم بواسطة التعايش السحري للاقتران اكثر من انتظامه بفعل الوحدة التركيبية للعناصر المختلفة.

هذه العلاقة «اللا علّية» المتناظرة، تجلت خاصةً في منمنمة من مدرسة تبريز[١٥] ترجع الى القرن الخامس عشر. تعرض هذه المنمنمة ثلاثة أحداث الى جانب بعضها في أزمنة وفضاءات مختلفة ومن دون آصرة منطقة: مشهد يثقب فيه موسى برمحه كعب الكبش، ومشهد يذهب فيه نبي الاسلام محمد لاستقبال علي (الامام الاول)، ومشهد تحتضن فيه السيدة مريم ابنَ الله، وهذا خير شاهد على التفريعات الثلاثة للتراث الابراهيمي. يعبر هذا الشكل عن اهمية الفضاءات المنطبقة والموضوعة على بعضها في المنمنمات الايرانية، والتي ترافق القفزَ من أحدها الى الآخر استحالةٌ داخلية وضربٌ من «الديكالكتيك المناخي». هذه المستويات توجِد على رأي ليوبرونستين[١٦] فضاءً «متحركاً» لا يُمنَح بشكل عيني، وانما يصنعه المشاهد بمساعدة إسهامه البصري.

اعادة تشكيل الفضاء يساوي التوكؤ على أهمية الخيال وهو في الاصل شعاع الروح. كل تجلٍّ ينطبع في الروح اولاً ثم يسطع منها كالشعاع الذي يبدل المحسوسات بمجرد سطوعه الى تمثيلات يتجلى هو نفسه فيها. ثمة بين الحقائق والاشكال التي تظهر بها هذه الحقائق أواصرُ خاصة. ولهذا تظهر أشكال المنمنمات كصور «معلقة» تقع في «اللا مكان» (ناكجا آباد) على حد تعبير السهروردي. اي في مكان لا ينتمي لمعمورة معينة، بل هو «لا مكانُ» كلِّ الاماكن: انه مركز ومحيط في نفس الوقت، وداخل وخارج في آنٍ واحد. ولهذا كان كل شيء فيه مدهشاً الى هذه الدرجة، ومثيراً للاعجاب الى هذا الحد، وزاخراً بالطراوة الخاصة بخيال الاطفال، ولهذا نراه منجذباً الى هذا النور الزئبقي الذي كان في السابق طوقاً نورانياً إلهياً وهالةً داخليةً تحيط برؤوس المغان والزعماء الايرانيين القدماء.

وللمنمنمات خصوصية اخرى على نفس الدرجة من الاهمية... خصوصيةٌ قمينة بأن تحظى بتركيزٍ وافٍ لأنها تمثل جانباً اساسياً من جوانب التفكير والفن الايرانيين: القفز من مستوى الى آخر، ونقصد به التأويل. يجترحُ هذا الأمر في

المنمنمات وكما مر بنا، فضاءً «محركاً» وديالكتيكاً حركياً يخلق احساساً عميقاً بفضل التأثير الذي يتركه انطباق المستويات. في السجادات الكبيرة العائدة للقرن السادس عشر، وفي فنون رصف الكاشي ايضاً، تتجلى هذه الحالة على شكل «تعدد انغام»[1] المستويات والألوان المتعددة، وتتمظهر في قصائد شاعر كحافظ الشيرازي من خلال المناخ الشاعري لحالات التناظر، وديالكتيك العشق الذي يُعبّر عنه بما يشبه حركة روحٍ معذَّبةٍ تتحرق الى حبيبها الأزلي.

السجاد الذي يصل فيه غنى التراكيب ووفور الاشكال وتناسق الألوان الى ذروة الفن التزييني، هو في الواقع تعبير عن تلك الصورة الازلية (آركتيپ) الثمينة لدى الايرانيين، ألا وهي روضة الجنة.

ولكن في السجاد الاردبيلي (القرن السادس عشر) على وجه الخصوص تكتسب النقوش اهمية بالغة كما يرى پوپ الخبير الكبير في الفن الايراني. في هذا السجاد تتراكم المستويات على بعضها خالقةً تناقضات وعجائب ومراتب مختلفة لتصميم واحد متنوع[١٧]. كل مستوى من هذه المستويات المتعددة، يحدِّد حسب نظام دقيق وبانتظام وتراتبية أرابسكية مكان الأوراق ودور الورود. وهذا ما يتم بمساعدة تركيب انظمة أرابسكية متعددة لكل منها وظيفته وحركته وثقله الخاص، ما يجعلها بالتالي متناغمة مع بعضها على اساس تناسق مسبق. المستويات الاول والثاني والثالث تتداخل مع بعضها دون أن يلغي أحدها الآخر، لكنها في الوقت ذاته تخلق فضاءً في العمق يشبه الاصوات المتفرقة في فن الـ «فوغ» الاوركسترا متعددة الأنغام لهذه المستويات الكثيرة الساطعة من الشمس في وسط السجادة تشي بتنوع روضة هي أشبه بواحة ساحرة بعيدة عن حدثان الزمان، وهي مثال أزلي للخصب والوفرة الذي كان دائماً أنموذجاً أعلى في ايران. هنا ايضاً نستعيد عنصر الاستفادة: النظم الارابسكية تكرر ممارساتنا

---

(1) Polyphonie.

الادراكية وتحليلاتنا وذكاءَنا، وتأخذنا خلف استحالات أعمق وأعمق الى عجائب غامضة وخفية معناها النهائي في اقصى التحليلات هو مركز وجودنا. كل صورة للجنة هي مثال للروح.

اننا نطالع هذا الفضاء ذا المستويات المتنوعة والمتعددة في أعمال التذهيب الحافّة بالنسخ الخطية العائدة الى القرن الخامس عشر الميلادي، وفي تجصيص المحاريب، وفي البرونز المحفور منذ القرن الثاني عشر فما بعد، وفي تصاميم الطابوق الهندسية، لاسيما في عمارة العهد السلجوقي، وكذلك في رصف الكاشي، في مسجد شاه باصفهان مثلاً.

اشكال المنمنمات الخيالية، وألوان السجاد المتناسقة، ومزاوجات الشعر والموسيقى الايرانية تجد أشمل تحقق لها في جنائن الأرض أي الحدائق الايرانية. الرياض الجنائنية ذات المياه المتلألئة كمرايا الفكر، وحقول الورد الثرة الملونة التي تتهادى زمازم نوافيرها الهادئة وأناشيد شلالاتها واحواضها كسمفونية الطبيعة الحية، وتتجلى حجراتها الشذرية ملاذاً لأرواح متطلعة تتفرج عبر هذه المرآيا السحرية على ولادة أربعة أنهار تروي «أربعة رياض».

ليس من الصدفة أن تستخدم قصائد أحد أعظم الشعراء الغنائيين والعرفانيين في كل العصور، حافظ الشيرازي، كنداء غيبي للتفؤل مثلما يتفأل الصينيون بـ «يي ـ كينغ»[1]. وهكذا فالشعر ايضاً على صلة بظاهرة التأويل، وحافظ بالنسبة لنا «لسان الغيب» و «ترجمان الأسرار». حينما يقرأ الانسان شعره يشعر أن صاحبه يتمتع بعين ذات مستويات متناظرة ومتعددة تستطيع أن ترى الاشياء برؤية متزامنة متناظرة، وليس بتعاقب منطقي للافكار. «فضاؤه الشاعري» هو بمعنى من المعاني انطباق لحالات روحية على بعضها، يساعد على امتزاج روح الشخص الذي يقرأ الشعر مع مضمون الشعر في تطابق «اللحظة» المتقارن،

(1) Yi - King.

بحيث تتحول هذه اللحظة الى مشروع عرفاني لهذه الحالة الخاصة. على أن هذا «الاقتران» هو ايضاً بداية للسير والسلوك، لأن حركةً تصاعديةً عابرةً من ستار الى ستار آخر تستكمل هذه النظرة الاقترانية وتعكس رنين الروح على مفتاح التطابق الكلي. ولهذا ينقلب الشعر الى ديالكتيك عشق، أي تأرجحٍ دائمٍ بين «ما يستتر حينما يتكشف، وما يتكشف حينما يستتر» أو بين جمال ينفِّر إذ يجذب وجلال يجذب إذ ينفِّر. إذ أن كل جمال يقتضي جلالاً، هو الهيبة الراشحة عن جمال المعشوق المذهل، وكل جلال ينم عن جمالٍ، هو اللطف الكامن في القهر والهيبة الالهية. تغدو حركة الشعر تأرجحاً بين الزمجرة والشوق، وبين الحضور وحرمان الغياب، وبين مشعل الوجه وكفر الجدائل الذي يستقطب الانسان وهو يقصيه. بيد أن هذا البحث يتحول الى قفزة تدل سالك العشق على «منزل الحبيب»، وتنتشر نداءات دعواتها في الصحراء كقرع أجراس نستشعر دويّها دائماً في أحزان غربة يكتض بها الشعر والموسيقى الايرانيان:

لم يعلم أحد أين المنزل المقصود

انما تُسمع أصواتُ جرسٍ وحسب[١٨]

ما يبحث عنه الشعر الايراني بتقصي الآثار اللا مرئية لهذه الدعوات، تكرره الموسيقى عبر استعادةٍ رتيبة لعظمتها المحزونة:

إسمعْ من الناي إذ يحكي شاكياً مرارات الفراق[١٩]

وما يبحث عنهُ الشعرُ والموسيقى بهيام في هذه الغيبة ـالتي هي حضور ايضاًـ يعكسُ الفنُّ صورتَهُ في حضرة قباب زرقاءٍ تنتظر على ضفاف الواحات... وفي فضاء مقوس لحجرات يشع عليها الانتظار... وفي رؤيا جنائنية لسجاد يستجمع الخطوات على نسيجه... وفي رياض ذات أمواهٍ كأنها مرآيا يغور فيها الأبد الحالم.

الاحتكاك بالغرب

لأجل التأشير الى سعة دائرة اصطدامنا بالغرب، ربما كان الافضل أن نعرج قليلاً على العناصر السائدة في التفكير الغربي المختلف اساساً عن تفكيرنا، فما لم نسلط اضواء الدراسة على هذه الفوارق الجذرية، ستبقى احكامنا بشأن الواقع الراهن للتفكير والفن الايرانيين سطحيةً بطبيعة الحال. الذي يوجب الإرباك والتشتت هو انه في قبال رؤيتنا «الشاعرية ـ الاساطيرية» هناك التفكير «العقلي» الحصولي، ومعيار تحقيق الحقيقة فيه شيئاً ممكن التجريب والاختبار والدراسة. وفي قبال أزمنتنا وفضاءاتنا الكيفية المنوطة بأحوالنا الداخلية، هناك الازمنة والفضاءات الخالية من أي مضمون «مِعادي» ومثالي، وحيال مظاهر عالم المثال عندنا هناك أطروحة تعذرُ فرضِ الروح والمادة والباطن والظاهر فرضاً قسرياً. عقلنة جميع المعارف الى جانب نبذ الاساطير عن الزمن، أدى في الغرب الى «عبادة التاريخ» ودونـنة الروح (جعلها دنيويةً) وانهيار القيم الميتافيزيقية التي تبلورت صورته (الانهيار) الحاسمة في عبارة نيتشه ذات الصدى النبوي: «لقد مات الله». من ديكارت الى ماركس، جعل الفكرُ الغربي الطبيعةَ دنيويةً وحوّلها الى مجرد شيء من الاشياء، وقوّض الانسان ليمسخه مجرد «حيوان عامل»[١]، واختزل الفلسفة الى علم الانسان. يمكن رصد هذا التيار العدمي في حالات الاضطراب والشتات وهجمات قوى اللا وعي الظلامية التي تعاني منها الاعمال الادبية والفنية. ومن أبرز الامثلة على ذلك «عوليس»[٢] لجيمس جويس، و «الجبل السحري» لتوماس مان، و «ذئب الصحراء» لهرمان هيسه، و «الارض اليباب»[٣] لـ تي. اس. اليوت.

منذ غوته وحتى دوستوفسكي والى پروست وكافكا وجويس، نلاحظ تمزيقاً واضحاً للاسلوب، والعمل المركّب والشخصية الانسانية. شخصيات

(1) anima I laborans.

(2) Vlysses.

(3) The Wasteland.

دوستوفسكي ليست افراداً شاخصين، وانما هي اتجاهات روحية لا تعبر عن انسان متماسك معين، بل ترمز لقوى غامضة تنشط في عالمنا الداخلي[٢٠]. «ذئب الصحراء» ليس مجرد ذئب وانسان، انما هو غبار الارواح المبعثرة ايضاً. في الفن ايضاً يتجلى تمزق النظم الثقافية والصور التقليدية. سلطة هيولى[١] الصور هناك هي قوى ظلامية[٢] ولا واعية، انها سلطة عالمية تحل فيها المظاهر النفسية محل حقائق العالم الموضوعي الذي يستتبع تمزيق كل ما كان حسناً حتى ذلك الحين، ونسف كل ما كان يعد واقعياً. هنا بالامكان مشاهدة ظهور الوجه الآخر للاشياء[٣]، وهو «دواركتيپ» الشيطان، و «الأم المرعبة» على حد تعبير أريش نويمان[٤]. وفي هذا السياق تكتسب عبارة بودلير العجيبة «الشيطان هو أكمل صور الجمال» قيمةً مثالية. في الرسم الحديث يُعبّر عن هذا الصخب والاضطراب عن طريق خليط عجيب من الحقائق النفسية والصور المنتزعة من المادة: المكعبات، الدوائر، بقع الألوان، اعضاء مبعثرة من جسم الانسان، وبقايا ذكريات، تتجمع كلها في أكداس مضطربة لعالم ممزق تحل فيه «الدينامية» محل التركيب، وتشغل قوةُ الاشكال والالوان مكان توهم الواقع الخارجي، ويستعاضُ فيه بانعدام الشكل عن الاسلوب التعاقدي، ويزلزل اضطرابُ الروح وفزعُها ركائز الرفاه والدعة في الحياة اليومية. رسامون نظير سيزان، فان كوخ، كليه، شاغال، وبيكاسو اشخاص متوحدون اعتزاليون وجهت لهم دعوات لاعادة انتاج عالمهم من اعماق القوى اللا واعية. وهكذا، تبرز جهود الفنان الحداثي على شكل صراع مع الغول وانتصار بطولي عليه. في عالم محروم من الاشكال والصور، ومفتقر للرموز والنماذج، ومقهور إزاء قوى استنزافية لا واعية، على الفنان ان يعيد تشكيل عالم خال من البنى التحتية والنظم التقليدية.

---

(1) Chaos.

(2) Nigredo.

(3) die andere seite.

(4) Erich Neumann.

ما هو موقف الفن الايراني حيال الصخب المتدفق عليه من الغرب؟ هل تعرفت ايران على اضمحلال صورها التقليدية التراثية؟ من المهم التنبه الى أن جانبين متضادين ومتكاملين لتغلغل الفكر الغربي، تركا تباعاً تأثيراتهما على الفكر والفن الايرانيين. والجانبان هما الجزم شبه الديني لمبدأ الموضوعية والذي يسبغ القيمة والاعتبار على كل معرفة، وهجمات اللا وعي. أياً كان، لأن ايران لم تنهزم امام أي من هذين الجانبين، وحافظت دوماً على توازن متسق بين عناصر الوعي واللا وعي، فقد أوجد هذا التأثير والتغلغل اضطراباً تبلور -لفترة معينة من الزمن على الاقل- في صورة تقليد أعمى للغرب على كافة الصعد، وبالتالي خسارة الهوية الذاتية. ومع هذا، ينبغي اضافة ان نزعات وتوجهات جديدة تلوح في الأفق منذ حين، وثمة فنانون شباب يحاولون الانتهال بأي شكل ممكن من ينبوع الذاكرة القومية، عسى ان يخلقوا عالماً جديراً بالنبوغ الجمالي لبلادهم.

طور الفتور

هل استطاعت ايران ياترى، منذ أن بدأت تحتك بالعالم الغربي والى اليوم، ابداعَ أعمال عظيمة نظير ما كان لها في السابق أو على غرار ما أبدعه الغرب نفسه من آثار في عهده الحديث؟ الجواب «كلا» لسوء الحظ. فرغم كل الجهود الرامية لاتخاذ وجهة معينة، إلّا أن الفن الحالي في ايران هو فن طور الفتور أو الحقبة الفاترة. فنٌّ ينقب في هويته الخاصة على غير هدى. تتموضع ايران في محل التحام عالمين لا يستطيعان التعايش من دون عنف. قيمنا الحضارية المتمحورة حول الرؤية المثالية للعالم آخذة بالانهيار والتداعي. وفي مقابل الحالة الهجومية للتفكير الغربي الذي يزعم لنفسه الموضوعية والتجريبية، ويتخذ من المنحى التقني جوهراً له، وتصدّق فاعليته المدهشة منجزاتٌ ماديةٌ هائلة، تبدو نظرتنا الشاعرية للعالم غير متجانسةٍ وهشةً وماضويةً، بل انها في رأي

الكثيرين عملت كالكابح في سياق عمليات التقدم. لنضرب مثالاً: انهارت اللغة الفارسية تحت ضربات المفاهيم الراشحة عن العلوم الغربية الحديثة، ونحن نعزو الذنب الى فقر هذه اللغة، والحال أن الأعمال الادبية الايرانية ذات بلاغة ومستوى رفيع جداً على صعيد التفكير الشاعري ـ الاساطيري. بعيداً عن العصبيات القومية، يمكننا القول انه ما من لغة بمقدورها مجاراة الفارسية في الانجازات الشاعرية العظيمة من قبيل دوي أبيات حافظ الشيرازي المغرقة في الإيهام، أو ملحمة الفردوسي الفخمة المموسقة، أو الأمواج الهادرة لاختلاجات الرومي العرفانية التي جسدت المصادر الثرة والمنظومة للغة الفارسية، حالات الوجد والهيام الروحي الثمل في اشعاره وقصائده. اذا كانت مثل هذه الروائع الشعرية ممكنة، فلأن قريحة اللغة الفارسية تعبّر عن نفسها في مضمار هو ليس بالضرورة ذلك المضمار المهيمن على منطق العلوم الغربية، وبالتالي فإن مقاومة هذه اللغة وصمودها نابع من تناشز وجودي أكثر مما هو وليد قصور مادي. يقول شارل دوبو[1]: «لاسباب جد بديهية، يلوح أن أعصى المفردات على الترجمة في شتى اللغات، هي أهم المفردات. هذه المفردات الأم (وهذا تعبير غوته) هي نمط فكري وشعوري يمنح لكل قومية تميزها الميتافيزيقي في إطار العائلة الانسانية الكبرى»[٢١].

هذا «التمايز الميتافيزيقي» يتكافأ مع طباعنا التي يعتقد «جاك مارتين» أنها «عناويننا الارستقراطية الميتافيزيقية»[2]. إن عدم تقبل هذه العناوين الارستقراطية هو بمثابة انحدار الى ضرب من التنفُّجيّة (اسنوبيسم)، وهو فقدان للذاكرة، فاللغة هي التي تحافظ على ذاكرة كل شعب أو أمة.

تحت وطأة الهجمات المتتالية للمذاهب والمدارس المختلفة، استعارت ايران القيم الغربية، فجميع المدارس والمذاهب سواء كانت ماركسية أو وضعية أو

(1) Charles Du Bos.

(2) titres de noblesse métaphysique.

وجودية أو... الخ، تتمحور حول نظام قيمي دقيق واحد. بيد أن ما نستعيره ليس حتى قيماً مباشرة جديدة، وانما هي قيم مستعملة مستهلكة. ثم إننا نتخلف ايضاً عن ابداع المذاهب والمدارس وعن انتاج المضادات المبطلة لمفعولها. الغرب الذي نعرفه نحن هو من زاوية العديد من التصورات، غرب فليسين شاليه، وأوغوست كونت ووضعيته المنتهية المفعول. والأسوء من كل هذا أن هذه القيم المستهلكة التي لا تلبي تطلعاتنا بأي حال من الاحوال، تدخل بشكل فوضوي صاخب عالماً يرفض أي نزوع «ذهني»[1] للقيم، لأن رؤية هذا العالم مستمدة من ينابيع ما وراء الوجود الانساني. ما كان ينهض بعالمنا لم يكن مفهوماً من المفاهيم ولا هو قيمة انسانية، ولا من الميسور شرحه بغير أدوات الرؤية الشاعرية ـ الاساطيرية ومقولاتها. إنه ذلك الشيء الذي عبر عنه فننا التقليدي من خلال الأشكال العائمة، والسكون الفاخر لرياضنا الجنائنية، والفراغات النورانية لمساجدنا. ما يُخشى وقوعه هو أن نخسر في غمرة مواجهة المفاهيم الغربية النمطية، مفاتيح رموزنا، أي ذلك العلم التأويلي الذي سماه سويد نبورغ «العلم الملائكي»، إن لم نكن قد خسرناه فعلاً لحد الآن. من دون تلك المفاتيح سوف نخسر أسمى ممتلكاتنا وأثمنها، الشيء الذي حافظ على تماسكنا الثقافي على مر العصور، أي مفتاح الروضة الغناء التي تحتفظ بها ايران في روحها.

الفن الايراني الحاضر هو فن طور الفتور. ولكن ما المقصود من طور الفتور؟ للاجابة عن هذا السؤال نسوق مثالاً شعرياً هو جزء من تفسير تقدم به هيدغر لبيت شعري معروف للشاعر الألماني هولدرلين، لاسيما فيما يخص معنى «الزمن العسير» أو «زمن العسرة». يعتقد هيدغر أن الشاعر يمثل وضعاً وسيطاً و «رابطاً» بين «آلهة هربوا وإله سوف يأتي»[٢٢]. هذا هو زمن العسرة، لأنه يتميز بعدمين اثنين ونفي مضاعف: عدم وجود آلهة هربوا من الساحة، وعدم وصول

---

(1) Subjectivité.

إله في طريقه الينا. تتجسد أهم تجليات هـذا الزمـن فـي التـحرك النـهائي لـ «عدمية» غربية عبر عنها نيتشه بقوله «لقد مات الله». إن هذا الزمن هو الى ذلك عهد تفسخ الصور وتهرؤ الانظمة الثقافية. انها بالنسبة للفنان بواكير حرب مع الغول، أو بحث عن تجربة روحية جديدة يسميها تي ـ اس ـ اليوت «النـقطة الثابتة لعالم دوّار»[1]. غياب الله الذي يُشعر به على شكل عدم، هو بحد ذاتـه انطلاقة تجربة جديدة لاستعادة الله في الجهة الاخرى لله... في ما وراء اسمائه وتجلياته المثالية. ولهذا كان زمن العسرة زمن إبداع أيضاً.

وإذن، أيـن نـتموضع نـحن الشـرقيون الذيـن لم نـخلق الروح «العـلمية ـ الصناعية» ولسنا المسؤولين عن نبذ السحر[2] عن عالمٍ جعل من الانسان إلهاً ومن الله مخلوقاً فرعياً للانسان؟ هل نقع في زمن العسرة؟ ليس بعد. هل نحن في طور الغياب التام لله والذي يفضي غيابه الى تجربة روحية جـديدة؟ ليس بعدز أين نحن إذن؟ نحن في طور احتضار الآلهة. حالتنا البينية ليست في طور هرب الآلهة ووصولها، بل ما بين احتضار الآلهة وموتها الوشيك. بـتعبير آخـر نحن نعيش طور فتور، أو مرحلة «ليس بعد» من الجانبين. ولهذا ليس شاعرنا هو حافظ، ولا ريلكه، ولا اليوت. ورسامنا ليس بهزاد، ولا ماتيس، ولا بيكاسو. ومفكرنا ليس صدر المتألهين، ولا نيتشه، ولا هيدغر. نحن مفكرو وفنانو طور الفتور.

❊❊❊

هذا الواقع الخاص، وعلى الرغم مما يثيره من ضعف وهزل لا مندوحة منه على كافة الصعد، إلّا أن له سمة ايجابية واحدة هي انقاذ ما تبقى لنا، وأقصد به روضة الجنة التي تحملها ايران في داخلها. ولكن كيف يمكن انقاذ هذه الروضة الرقيقة في عالم ينتهك حرمة كل الفضاءات، حتى أكثرها قدسية؟ هذا موضوع

(1) The Still Point of the turning world.

(2) désenchantement.

لا يتعلق بنا نحن فقط، بل بنضج النظام التعليمي ايضاً، وكذلك بطرح بعض التصورات الجارية التي تعد عملةً رائجةً من دون أن يعلم مروجوها حقيقتها وبماذا تتعلق. الكل يتحدثون عن اصلاحات ثقافية من دون أن يتفطنوا الى أن الثقافة ليست متساوية عند الفرنسي والايراني. الثقافة منوطة بـ «عناويننا الارستقراطية الميتافيزيقية» بحيث لا يتسنى من دون تغير العمق الوجودي لهذه العناوين نقل الضوابط القيمية الخاصة بحضارة ما الى حضارة اخرى. التنميط(١) البائس في قرننا هذا يفضي الى انتقائية(٢) تنقلب بكل سهولة الى ابتذال وانحطاط. الظروف الملائمة لنوع من صيانة هويتنا الثقافية هي هذه على ما يبدو: اولاً إقامة حوار مع ذاكرتنا الازلية، من ثم التحاور مع الغرب.

اننا اليوم شركاء مع العالم الغربي في مصيرنا. الشرق يتغرب شاء ذلك أم أبى. لاستيعاب هذا المعنى ينبغي أن نكون متنورين، ولمواجهته لابد ان نتحلى بالشجاعة. الخطر الذي يهددنا أشد وأفظع جداً. اننا لم ننتج التفكير العلمي - الصناعي، ولا تصورنا نتائجه النهائية. ولم يكن لدينا الوقت لتوطين انفسنا على انماط الحياة والشعور الجديدة. وبالتالي لم نكن دقيقين الى درجة تؤهلنا انتاج مضادات خاصة بنا، أو تجعلنا مستعدين لصيانة الذات حيال هذا الهجوم الذي لا يجدي معه التخندق ولا الصميمية ولا الصمت. اذا لم نستطع معرفة تاريخ وسعة هذا المصير الذي بات مصيرنا نحن ايضاً، واذا لم نفلح في التوغل الى اغوار الروح الغربية، فسيكون الخطر مضاعفاً حيالنا.

التصور الايراني المألوف حيال الغرب يتأرجح بين قطبين متطرفين هما: الاستسلام دون قيد أو شرط، والرفض دون قيد أو شرط. كلا التصورين نابع من عدم المعرفة. فالغرب ليس جنة أهالي المدينة الفاضلة، ولا هو جحيم الملعونين

(1) uniformisation.

(2) Syncrétisme.

الأبديين. الغرب بالنسبة للشرق الذي يرفضه، هو في الغالب مجرد تقانة، ومادية، واستعمار. لا جرم أن الذنب هاهنا يقع على عاتق الغرب ذاته، لأن الاستعمار كان على الدوام توأمه الملاصق له. الذين ينظرون للغرب على أنه انسان متفوق والذين يعدونه سبب كل المعاناة الانسانية في العالم، لا يعرفون من الغرب للأسف سوى بعض نتاجاته الثانوية، ولا يخالون حتى ان خلف هذه المظاهر الخادعة، ثمة آثاراً واعمالاً تبلغ في ذروتها أرقى الاشياء التي أبدعتها الانسانية لحد الآن: التراجيديا اليونانية، الكاتدرائيات القوطية، وكنتانات باخ. من جهة اخرى لا يستطيع الانسان الغربي الذي يروم توضيب كل شيء في خانات روحه، إدراك أن وراء العلامات الايرانية ـ الجبرية في ظاهرها ـ نوافذ تتفتح على الجهة الأخرى من الاشياء، وهذا التوكل هو قبل كل شيء تسليم لاحكام الوجود، ولهذا يبدو قبال «ساعة العالم» في بعض الاحيان بارداً لا إبالياً الى هذه الدرجة. لا مراء ان الغربي والشرقي على الرغم من تساوي الثقافات وتكافؤها سيبقيان موجودين مختلفين. الايراني لن يصبح «فاوستاً» في يوم من الايام، والالماني لن يغدو يوماً لا كيخسرو، ولا ذلك المستهتر البصّاص بالمعنى الذي أراده حافظ الشيرازي. بالرغم من «القرية العالمية» التي تحدث عنها مارشال مك لوهان، يبقى البشر في أعماق وجودهم تابعين لمأواهم وملاذهم، وهذا لا يُعزى الى عبادة الموطن الأصلي، وانما الى سبب بسيط فحواه أنه من دون هذه الأشبار من التربة المغذّية التي ترتوي منها الذاكرة الوفية، سننقلب محض غرباء أضلوا طريقهم نظير الذين نشاهدهم في عصرنا الراهن يخوضون غمار الدنيا طلباً لدواء غير معين يعالجون به داءً غير معروف!

هل بالمستطاع التحاور مع الغرب؟

قال هيدغر في لقاء ماتع له مع عالم ياباني[٢٤] أن الحوار بينهما عملية صعبة

لعدم وجود «بيت وجود»[1] مشترك بينهما، وحيث أن اللغة هي بيت الوجود، ستنقلب أداة التواصل ذاتها الى عقبة في طريق الحوار. ربما كان «بيت الوجود» هو ذاكرتنا أيضاً حيث ترتوي فنوننا وافكارنا. ولهذا لا يمكن ان يقوم الحوار مع الغرب الّا على قاعدة أصالة الجانبين. وفي غير هذه الحالة سنتقيد بحدود ضيقة داخل لغة احترافية وشعارات تمثل اليوم سمةً بارزة للصراعات الدولية، وننتهي الى ما يشبه حوارات الطرشان الواهية. مع أن «بيوت الوجود» الغربية والايرانية متفاوتة، الّا ان كليهما ينبع من معين واحد. ولن يكون الحوار حواراً حقيقياً الا إذا تم على هذا المستوى. والحقيقة أنه على هذا المستوى ترتفع المدارس والمذاهب المختلفة تاركةً مكانها للتعاطف على حد تعبير الرومي. ليست الغاية برمتها هي التوصل الى اتفاق (الاتفاق سيحصل حينما تكون ثمة مصالح مشتركة) وانما البحث عن علاقة تعاطف. كل دراية حقيقية وواقعية هي من فعل الروح وليس العقل. في المسعى العظيم لتحرير الانسانية، لن يعود ثمة معنى للحجب الفاصلة بين الغرب والشرق. الغرب هو فضلاً عن حيزه الجغرافي، رؤية كونية تتوكأ على تاريخ يمتد لـ ٢٥٠٠ سنة. والشرق الذي تعتمد فيه المعرفة اكثر ما تعتمد على الحضور الناجم على الاشراق والادراك الوجداني، هو في الواقع نمط من انماط الوجود. لكل انسان شرقه وغربه. ليس الهدف المنشود أن نقدم المواعظ لجانب على حساب الجانب الآخر، ولا أن يعلو جانب على جانب. انما الهدف أن ينال كل جانب سهمه المناسب. صحيح اننا لا نتوفر دائماً على قناعات وتصورات متشابهة ولكن اذا عرض أفضل ما يوجد لدى الشرق والغرب، فربما أمكن إعادة بناء هذا الكلِّ المبضع، ونقصد به الانسان الحديث.

مصير الفن الايراني يرتبط بجميع هذه القضايا. ايران تمر بظروف مأزومة بين عالمين يرفض أحدهما الآخر. وتوازن هذا البلد و «تركيبه» (سن تفر)

---

(1) Haus des Seis.

والاستمرار الرصين لثقافته منوط بالوفاء لتراثه المعمر قـروناً طـويلة، ووعـيه للثقافة الغربية الحقيقية.

المصادر:

1. C.G. Jung: "Traumsymbole des Individuationsprozesses", Eranos Jahr _ buch, Zurich, 1935, pp. 105-106.

٢ ـ الأوستا، فنديداد، II ـ ٢٥.

3. Henry Corbin: Terre celeste et Corps de résurrection, Paris, 1960, pp. 35 - 36.

4. Lass - Ivar Ringbom: "Three Sassanian Bronze Saivers With Paridaesa Motifs", in Arthur U. Pope and Phyllis Ackerman, ed, Survey of Persian Art From Prehistoric Times to the Present, Oxford, 1938-39 16 vol.1; nouvelle edition: Tokyo, 1964 14 Vol.1, XIV, pp. 3029 - 31, titre abrege ci - dessous en Persian Art.

5. André Godard: L'Art de L' Iran, Paris, 1962. P. 350.

6. Henry Corbin: "Mundus imaginalis ou Où limaginaire et l'imaginal", Cahiers internationaux du Symbolisme, No. 6, 1964.

٧ ـ جوهر المراد، طهران، ١٣٧٧هـ، ص ٤٣٤ ـ ٤٣٦.

٨ ـ محسن الفيض الكاشاني «الكلمات المكنونة» طهران، ١٣١٦هـ، ص ٦٨.

9. Henry Corbin: En Islam iranien, paris, 1972, pp. xx - xxii.

١٠ ـ شرح «گلشن راز» تفسير محمد اللاهيجي، ص ٢٢١.

11. Rubolf Otto, Das Heilige, über das Irrationale in der Idee des

Gottlichen und sein Verhälthnis zum Rationalen, Munich, 1963, nouvelle edition.

12. Laurence Binyon, "Qualities of Beauty in persian Painting", Persian Art, V, p. 1911.

13. Louis Massinyon, "The Origines and Transformation of persian Iconography by Islamic Theology", persian Art, V, 1928 - 36.

14. Ernest Cassirer, La Philosophie des Forms Symboliques trad. par Jean Lacoste, paris, 1972, Vol. II p. 111

15. Persian Art, IX, pl. 852.

16. Leo Bronstein, "Decorative Woodworks of the Islamic period", persian Art, Vl, p. 2610.

17. Arthur U. Pope, "The Garden Carpets: Form Communication, and Emotional Expressiveness", persian Art, XIV, pp. 3168 - 71.

١٨ ـ بيت شعري لحافظ الشيرازي

١٩ ـ المثنوي، جلال الدين الرومي.

20. Erich Neumann, "Kunst und Zeit", Eranos Jahrbuch, Zurich, 1951, pp. 12 - 56.

21. Charles Du Bos, "Fragments Sur Novalis", Le Romantisme allemand paris, 1949 pp. 185 - 86.

22. Martin Heidegger, "Holderlin et l'Essence de ia Poesie", Qu'est - ce La Metaphysique? trad. Hénry Corbin; paris, 1951, p. 251.

23. Henry Corbin Actualité de la philosophie traditionnelle en Iran. Teheran, 1968, p. 2.

24. Martin Heidegger, Unterwegs zur Sprache, Tubingen. 1959, p. 90.

الرّؤية الأسطيريّة

المقدّمة

السبب في استخدامنا لمفردة «الرؤية» (= البصيرة) دون مفردات من قبيل العلم أو الوعي، هو أن هذه المفردة ربما انطوت على ضرب من النظر والمعرفة الحضورية المباشرة المستترة. ذلك أن المعرفة الاساطيرية كما سيتضح لاحقاً، علم في غاية الغموض، بل يتسنى القول أنه ذو طابع سحري. ليس ثمة مقولة من مقولات العقل الاستدلالي كالعلة والمعلول، والجوهر والعرض، والزمان والمكان كما ترد في تداولات العقل الاستدلالي، يمكن أن تنطبق على الرؤية الكونية الاساطيرية، بل وقد تبدو معاكسةً ناقضة لهذه الرؤية بالتمام. إذ ثمة في الرؤية الاساطيرية صحبة وألفه سحرية بين الافكار والاشياء والصور النوعية، تجعل العالم الاساطيري يبدو كرؤيا عظيمة قد ينبثق فيها أي شيء من أي شيء آخر، وقد يظهر العالم في طرفة عين كفقاعة خيالية، ثم يضمحل في لحظة واحدة كحلم عبثي باطل. من هنا كان العالم الاساطيري ذا شبه عجيب بملكة الخيال لدى الشعراء والفنانين، والأفضل أن نقول أن الخيال الخلاق لدى الشعراء والفنانين هو ذو دور اساطيري في الاساس، إذ أن من الخصائص المميزة لـ «الميت» قدرته على «منح الصور» «الإحالة» أو «التأسيس»[1] التي تشكل مع

(1) Gestaltung.

قوة الكلام والدين[1] الباهرة، أساسَ الرؤية الاساطيرية.

في الثقافة الغربية، يجوز استقاء الامثلة من المساعي الصوفية لكبار الشعراء الرومانتيكيين الألمان الذين يعودون الى عالم الداخل بغية استعادة الذاكرة الأزلية المستترة في الاساطير، ويصمدون بوجه النهضة التنويرية التي سادت القرن الثامن عشر. احزان الغربة التي يعيشها شاعر مثل «واكن رودر»[2] إزاء القيم القروسطية المنسية، والجاذبية الهائلة التي تشد «هولدرلين»[3] الى ينبوع الأساطير اليونانية القديمة، ولاسيما رؤيا «نواليس»[4] السحرية الملغزة، تنمُّ كلها عن هذا الوجع الداخلي. لعل «نواليس» أعظم شاعر رومانتيكي ألماني، وليس اعتباطاً أن يعدَّ «موتزارت» الشعرِ والشاعرية. يعتبرُ نواليس عالمَ الغيب ـ والشعر تجليه الاصيل ـ أكثر واقعيةً من عالم المحسوسات، ويقول: «الاكثر شاعرية هو الأكثر حقيقة». العالم رؤيا، والرؤيا عالم، وادراك هذا العالم الخيالي غير ممكن بواسطة العقل، وانما إدراكه عبارة عن حالة باطنية، وهذه الحالة هي «اكوستيك الروح»[5][١] أو «صدى الروح» ومقرها في القلب أي في اللطيف المعنوي. حينما يقطع القلب صلته بالعالم الخارجي، ويملأ أركانه بالفيض المعنوي، إذ ذاك يولد الدين والنزعة الروحية المعنوية، ويتحقق الشعر، فالمعنوية وكمال الشعر بالنسبة لنواليس هما دينٌ انتقل الى حيز الفعل[٢].

شلينغ وهو من الفلاسفة المثاليين الكبار في المانيا، اسبغ على المبادئ الرومانتيكية نظاماً فلسفياً. يعتقد شلينغ في فلسفته الطبيعية[6] أن الطبيعة هي «أوديسة[٣] الروح»[7]. والوجود بمثابة عمل فني. عالم الفن «المثالي» وعالم

---

(1) culte, rite.

(2) Wackenroder.

(3) Hölderlin.

(4) Novalis.

(5) Akustik der seele.

(6) Naturphilosophie.

(7) Odysce des Geistes.

الاشياء «المحسوس» ينبثقان من فعل واحد. العالم الخارجي صنيعة لا واعية لهذه القوة الفاعلة، وعالم الفن تجلٍّ واعٍ لهذه القوة ذاتها. عالم الوجود اثر فني حي. الطبيعة شعر أزلي ولكن لا واعٍ للروح، وفي الفعل الفني الخلاق فقط يتوحد هذان بسبب التناغم المسبق بينهما. الفن «ارغنون»[1] الفلسفة، إذ في العمل الفني يكتسب اللا متناهي طابعاً متناهياً. شعراء ومفكرون رومانتيكيون آخرون نظير «كارل غوستاف كاروس»[٤][2] تأكدوا من المصدر اللا واعي للاساطير والكامن في اعماق الانسان الغافي، فمهدوا الارضية لظهور مدرسة التحليل النفسي للأعماق، وأدركو بفراستهم أن «القوة اللا واعية التي تستخرج أطروحاتها من باطنها، هي ذاتها القوة الطبيعية التي تخلق من منظومات «عوالم الذرات والاجسام المركبة وحتى الافلاك والاجرام السماوية» صوراً وطروحات تؤثر في الانسان بجمالها، وفي مقابل العالم المجهول الذي يصنع طروحات الدنيا الجديدة، ثمة دنيا تتصف باللاوعي الجمعي هي المصدر الازلي لكافة الطروحات الداخلية للانسان: الدين، العقيدة، النظام الاجتماعي، الوعي، والفن»[٥].

«الميت»[3] أو «الموتوس»[4] على حد تعبير اليونانيين هو الكلام، والكلام مرتبط بالمعنى الاساطيري أو «اللوغوس»[5]، وارتباط هذين هو مبحث مهم في التفكير سوف يتضح لاحقاً. بيد أن الميت باعتبار آخر يعني الحكاية الخيالية، والقصة، والتاريخ المقدس. الميت تاريخ مقدس يحكي عن سر الخلقة، وهو المصدر الأزلي لكل عقيدة، وتصور، وسلوك حَدَثَ في الزمن الاساطيري الأول مرةً واحدة والى الأبد، ثم أضحى من بعد ذلك «نموذجاً» ينظِّم مناحي

---

(1) Organon.

(2) C.G. Carus.

(3) Mythe.

(4) mythos.

(5) logos.

الافراد ومراسيمهم العقيدية والعبادية، ويضفي عليها الاعتبار. ولكن حيث أن الميت يتعلق بالحوادث الأزلية التي وقعت في زمن الخلقة اللا متزمن، فإن كل ميت هو باعتبار من الاعتبارات «كوسموغونيك»[1] أو «أساس لعالم». أي أن الميت يؤسس ويرسي القواعد. ولما كان هذا «التأسيس» صياغة للصور، أو «إرساء مشاريع» على حد تعبير حافظ الشيرازي، فإن كل ميت هو في الوقت ذاته إحالة لصور نوعية أو «اركتيپ». وبما أن الميت حقيقة حية تسبغ الاعتبار على مناحي الناس ومراسيمهم الدينية، لذا يقتضي كل ميت عقيدةً وديناً، إذ بالدين يعيد الانسان تأسيس ذاته، ويكتسب دوراً اساطيرياً. وغاية الدين بالتالي هي اعادة بناء الانسان واعادته الى ينبوع التجليات الازلية. لما كان الميت كلاماً خلاقاً مقدساً، ولما كانت نطفة هذا الكلام مستورةً في كنه الانسان، فإن الاستجابة للكلام الاساطيري بمنزلة إيقاظ هذا الكلام الغافي داخل الانسان واقامة أواصر غامضة بين الانسان والوجود، وكل أسرار الذكر في المنحى اليوغائي الهندي «تانترا» انما ينهض على هذا الأساس. والخلاصة هي: بما ان الميت هو اركتيپ (صورة نوعية) وضرب من اللوغوس، وذاكرة أزلية تجمع كافة «الكينونات» والموجودات الأزلية، فإن كل استذكار تحتويه الروايات الاساطيرية، يحمل رسالة يوم «ألستُ»، والانسان باستجابته لهذه الرسالة يصل الى معين الاساطير الفياض والذي يمثل جذور الانسان ومصدره في الوقت ذاته.

(1) cosmogonique.

الفصل الاول

خصائص الميت

١ ـ الميت هو التأسيس

يقول «برونيسلاو مالينوسكي» حول الميت: «الميت في المجتمع البدوي، لا يعني بصورته الاولية الحية مجرد قصة مروية، وانما واقع تم تجريبه. الميت ليس من نوع الابداعات التي نقرؤها في الروايات المعاصرة، انما هو حقيقة حية كأنما وقعت في الأزمنة الاولى، وأخضعت بعد ذلك العالَم ومصيرَ البشر لتأثيراتها...»[١].

ما هو هذا الزمن الأولي أو زمن البداية الذي يشير اليه مالينوسكي؟ يعتقد الباحث الايطالي پتازوني:

«ليس الميت حكاية أو خرافة، وانما هو تاريخ... تاريخ حقيقي وليس تاريخاً كاذباً. قصة واقعية تحكي بسبب مضمونها عن وقائع حقيقية، أي بداية الوقائع الازلية الكبرى: بداية العالم، بداية البشرية، بداية الحياة والموت، بداية ظهور الانواع الحيوانية والنباتية، بداية الصيد، بداية الزراعة، بداية النار، بداية الاديان، بداية مراسيم الدخول (في الديانة السرية)، بداية المجتمع الشمني (شمنيزم) وقواه العلاجية، الوقائع القديمة العائدة لأزمنة سحيقة غابرة كانت بداية ومنطلقاً للحياة العصرية، وقد تأسست البنية الحالية للمجتمع طبقاً لها... هذا العالم السحري هو حقيقة متعالية لا يمكن الشك فيها، لأنها ماضي الواقع

الحالي وشرطه الأساس. الميت قصة واقعية لأنها قصة مقدسة. وهي مقدسة لا بسبب مضمونها وحسب، وانما بسبب القوة الحقيقية والضمنية[1] التي تستخدمها. رواية الميتات الازلية تشمل فيما تشمل المراسم الدينية[٨]، لأن التعبير عن الميت هو عين الديانة، ويرمي الى ذات الاهداف التي يقوم عليها الدين، أي: بقاء الحياة وتطورها. رواية قصة الخلق الأول للعالم هي بهدف بقاء العالم والحفاظ عليه. ورواية قصة البدء تهدف الى صيانة الحياة البشرية، أي الحفاظ على المجتمع الانساني والأقوام. رواية الميت المتعلق بمراسيم الدخول والديانة الشمنية ترمي الى إبقاء آثارها والقوى المستترة فيها على مر الزمن. ولهذا كانت الاساطير قصصاً واقعية وليست مختلقة، حقيقتها لا تنطبق على النظام المنطقي، ولا على النظام التاريخي، لأن الميت هو قبل كل شيء حقيقة دينية ومعنوية، وهو حقيقة سحرية بمعنى من المعاني. تفعيل الميت في الدين، والذي يتم احياؤه للحفاظ على الحياة، ناجم عن سحر الكلام وقوة الكلام و «الميتوس». وليس المراد بالكلام رواية قصص وحكايا، انما المقصود منه قوته السرية القديرة[2] المتأتية من اشتقاق كلمة «فا ـ توم» نفسها (القدر... الكلام...)[3].

النقاط التي يمكن استخلاصها من التعريف المسهب نسبياً لهذا الباحث الايطالي هي أن الميت يمثل التاريخ القدسي والواقعي للعالم، وهو منطلق وجود العالم والانشطة الانسانية. ويلمح پتازوني الى نقطتين أخريين سنتطرق اليهما فيما بعد: إحداهما الصلة بين الميت والدين، والثانية قوة الكلام السرية الخلاقة، والمتأتية من مفهوم كلمة «فا ـ توم» اللاتينية بمعنى المصير والتقدير. يرى «ميرسيا الياد» أن بالإمكان معرفة الميت من اسلوب وجوده وظهوره فقط، ذلك ان الميت خلاق ونموذجي في نفس الوقت. وبتعبير آخر: الميت مهندس بناء

(1) concrete.

(2) forza arcane Possente.

(3) Fa _ tum.

الواقع في العالم، وهو الى ذلك محدِّد سلوكيات البشر وتصرفاتهم.

«حينما يشرح الميت «الكوسموغونيك» (اساس العالم» كيفية ظهور العالم، فهو في الوقت ذاته يعبر عن ظهور هذا الواقع الكلي الذي يسمى العالم، ويعبر أيضاً عن النمط الوجودي لهذا العالم. أي أنه يقول كيف وجد العالم»[٩]. من هنا كان حديث الخلقة تجلياً وجودياً[١]، ولما كانت جميع الاساطير، من جهة اخرى، ذات صلة ببدء العالم وانبثاقه، وفيها اشارات الى احداث تقع في الزمن الازلي[٢]، إذن، فكل ميت هو ايضاً تجلٍّ الهي[٣] وتجلٍّ مقدس[٤]. ذلك أن الآلهة والموجودات السماوية هي التي تخلق العالم وتؤسس لكل الكينونات الموجودة فيه. ثم إن كل ميت هو تاريخ مقدس كما أسلفنا، والمراد من التاريخ المقدس وحيٌ منزل وحقائق ما فوق الانسانية تتكاثف وتظهر في فجر الزمن الاساطيري الكبير[٥]. ولأن الميت أشد واقعيةً من أي واقع ممكن، وأقدس من أي موجود، لذا يتجلى مضمونه على شكل نماذج[٦] ممكنة التكرار تطالب البشر بأن يحاكوها. بكلمة ثانية: الميت حمّال الأعمال الاساطيرية التي تجترحها الآلهة والافعال الملحمية التي ينجزها أبطال[١٠][٧] عصر بداية الخلق. والانسان بتقليده وتكراره لممارسات الآلهة والابطال المفعمة بالعبر، يتحرر من زمانه الدنيوي ويلتحق بالزمن الملكوتي. وفي حين يرى الانسان المعاصر «الميت» معادلاً لأخيلة وهمية فارغة، يراه الانسان المنتمي للحضارة التقليدية القيمة والاعتبار الراسخ لكل حقيقة وواقع ولكل ظاهرة في عالم الوجود. ولكن لم يشر لا مالينوسكي، ولا پتازوني، ولا الياد الى قضية اساسية تتعلق بالجانب

---

(1) onto _ phanie.
(2) in illo tempore.
(3) théo _ phanie.
(4) hiéro _ phanie.
(5) Grand Temps.
(6) Modéles exemplaires.
(7) Gesta.

العِلّي[1] للاساطير. في جميع هذه الآراء بقي ثمة شيء في الظل لم يطرح وهو: كيف أن الميت علّة لعالم الوجود واساس له في ذات الوقت؟ يقول الباحث الهولندي «فان درليو» شارحاً الجانب العلّي للاساطير أنه ما من ثابت أو ساكن في الرؤية الاساطيرية: «يظهر كل شيء حينما يمكن أن يخلق من جديد، ويكتسب الطابع الفعلي على شكل «ميت»، أي أن كل ميت هو عِلّيٌّ[2] لا بالمعنى القديم لكلمة العلّي، والذي يروم الميت بموجبه ايضاح حقيقة ما، بل بمعنى أن الميت يضفي القيمة على هذه الحقيقة[١١].

حينما يقول فان درليو أن الميت يضفي الاعتبار على حقائق العالم، فإنه يسلط اضواءً جديدة على الجانب العلّي للاساطير، لكن جدال علّية الميت وبُعده التفسيري الايضاحي لا يزال مع ذلك غير جلي. يعتقد كاتب السطور أن بالمقدور رصد الاجابة عن هذا السؤال في بحث قدمه الكاتب الهنغاري «كرنيي». يعد كرنيي من اتباع مدرسة «علم نفس الاعماق» ليونغ[3]، وهو باحث يكتب بالألمانية. يقول أن في اللغة الالمانية كلمة توضح الجانب العلّي للميت، وهي الفعل «بي ـ غروندن»[4][١٢]. التراكيب التي تصطنع من كلمة «غروند»[5] (بمعنى العلة، الاساس، القاعدة، والجذر، والاصل) كثيرة، وقد انتزع منها العديد من المفكرين الألمان مفاهيم شتى بإضافة سوابق لفظية لهذه المفردة. المفكر الذي تطرق أكثر من غيره لصلة هذه الكلمة بمفاهيم من قبيل «اللوغوس» و «الفوزيس»[6] والوجود، هو مارتين هيدغر[7]. تم التطرق باختصار لنظريات هذا المفكر في الجزء المتعلق بـ «الميت» و «اللوغوس».

---

(1) étiologique.

(2) ätiologisch.

(3) Jung.

(4) begründen.

(5) Grund.

(6) Physis.

(7) Martin Heidegger.

«بي ـ غروندن» تعني منح الأساس، وإرساء الدعـائم، والتأسـيس، ولذا كـان الميت حسب رسالة «معرفة العالم» البهلوية القديمة، يعني «منح الأساس» (= التأسيس) بالمعنى الحقيقي للكلمة، مضافاً الى ان مـفردة «غـروند» الألمـانية تجمع بين مفهوم «العلة» الانتزاعي ومـفهوم «الاسـاس» الضـمني الى جـانب بعضهما.

يقول كرني:

«الميت يمنح الأساس والجذور، ويجيب عن السؤال «مـن أيـن؟» لا عـن السؤال «لماذا؟». في اللغة اليونانية بيان واضح للفارق بين هذين. الاساطير في أصلها لا تعرض العلل[١] ولا العلل الأولى[٢]. الميت يضع العلل شريطة أن نفسر العلل بمعنى «الاصول الاولى»[٣] كما علّمنا ارسطو. في رأي فـلاسفة اليـونان القديم، كان بمقدور «الأصول الاولى» أن تتمظهر على شكل ماء، أو نار، أو «اللا متناهي»[٤] وهذه من جهة ثانية لا تعد عللاً أولى، وانما هي أكثر منها «مـواد أولى»[٥] أو ظروفاً اولى[٦] لم يكن للزمن تأثـير فـيها، ولم يكـن ثـمة شـيء وراءها، بل يصدر منها كل شيء. وهكذا هي الوقـائع الاسـطورية انـها تـمنح الأساس لعالمٍ تقف عليه جميع الاشياء. وهي اصول أولى[٧] يـعود اليـها كـل شيء، ويُغترف منها كل شيء، في حين أنها تتعالى على الشيخوخة والنـهاية، وتتموضع في لا زمانية الزمن الأزلي، أي في ماضٍ لا يقبل الفناء بسبب انبعاثه المتتابع في التكرار الابدي»[١٣].

(1) aitia يونانية
(2) Ursache.
(3) arkhai يونانية
(4) apeiron يونانية
(5) Urstoffe.
(6) Urzustände.
(7) arkhai.

وراء السؤال الظاهري «لماذا؟» يطرح السؤال «من أين؟»، ووراء العلة[١] يقف المبدأ أو المصدر أي «الآركيه»[٢]. والحقيقة أنه ما من سؤال في الرؤية الاساطيرية يطرح باسلوب العقل المنطقي، وما نتلقاه هو قفزة مباشرة الى مصدر الفيض والمرجع الأزلي، و «التأسيس»[٣] هو ضرب من العودة الى الجذور وتحرير مجدد للذات على مسرح المبدأ (المصدر). في حين تتحرى ذهنية الفيلسوف المدققة في عالمها المحيط بها درباً يقول لها: «ما هو الموجود في الأصل»، يعود القاص الاساطيري الى زمن البداية ليقول: «ما الذي كان في البدء». فـ «أزلية» الزمن بالنسبة له هي التي تحتوي الأصالة[١٤] وليس ماهية الاشياء. أو لنقل أن البعد الاسطوري للحقائق هو الذي يسبغ الاصالة على العالم والسلوك الانساني.

القاص الاساطيري بإنشاده الحكايا الاسطورية يحيي من جانب تلك الوقائع المستترة في الاساطير، وبسبب احيائها يجد نفسه على مسرح الوقائع الازلية، ومن جانب آخر، ينمّي ويبرعم في داخله مبدأ الميت الفياض، بمعنى أن القاص بعودته الى الزمن الاساطيري الأول يضع اليد على مبدأ[٤] الاساطير بصورة مباشرة.

بيد أن السؤال الذي يثار هو: ما المبدأ والمرجع الموجود في الانسان ايضاً؟ الانسان بوصفه عالماً صغيراً يشاكل العالم الكبير من حيث اشتماله على آركيات وجود الله، واستمداده الدائم منها ورجوعه اليها. اتصاله بمبدأ العالم كاتصال دوي مضاعف آلاف المرات بمصدر الصوت الأول. احياء الميت في الانسان ضرب من الاستغراق في الداخل، استغراق يرشده الى «النطفة الحية»[٥] في وجوده،

---

(1) aition يونانية

(2) arkhe يونانية

(3) Begründung.

(4) arkhai اصول اولي

(5) lebendige Keim.

لكن حصول هذا الاستغراق الداخلي رهن بعملية التأسيس الاساطيري، وحصيلته أن الانسان وبسبب إطلاعه على المعين الفياض للصور المنبعثة من داخله، سيجد نفسه عند نقطة تلاقي قطبي الآركيات وهما: مبدأ وجود الانسان ومبدأ العالم. «مبدأ (اصل) النطفة»[١] أو على حد تعبير غوته «أساس النواة الخالي من أي أساس»[٢] يزدهر وجوده في نقطة تلاقي هذين القطبين، وهناك تتحقق النقطة المركزية لوجوده، وعلى اساس هذه النقطة المركزية تتنظم دائرة وجوده وأعماله، فحيثما يتوحد المبدأ مع العلم بالمبدأ، تكون النقطة المركزية للوجود «وكل من يتجمع داخل ذاته على هذا النحو، ويخبر عنها بهذا الشكل، سيختبر المبدأ ويبشر به: أي أنه في الحقيقة يمارس عملية التأسيس»[٣][١٥].

ولكن في هذه النقطة المركزية وهي موضع الاتصال بين مبدأ الانسان ومبدأ العالم، يكتشف الانسان من ناحية «وعلى نحو مطلق» اسرار بداية الخلقة، ومن ناحية اخرى «وعلى نحو نسبي» سيواصل تراث أسلافه واجداده[١٦]، وبكلمة ثانية: يعود الانسان الى أصله، وبسبب عودته هذه، يرث الذاكرة الأزلية لقومه والنابعة من هذا المبدأ الأساطيري الأول. ولهذا عند تاسيس مدينة «روما» اشتمل بناؤها المركزي المشيد وفقاً للتصميم الاساطيري الاول، على قبو خاص بالأسلاف[٤]، وكان «موندوس»[٥] مدينة روما نقطة بداية ينبجس منها الينبوع الأول للصور النوعية، ويجري منها ايضاً نهر الذاكرة الازلية. بتعبير آخر، كان الموندوس بداية مطلقة لوجود البشرية، وبداية نسبية لذاكرة أزلية تستمد رصيدها من ذلك الموندوس. أما الصلة بين الميت والذاكرة الازلية فقد سلطنا عليها الاضواء في موضع آخر من هذا البحث.

---

(1) die Arkhe des Keims.

(2) Abgrund des Kerns.

(3) mundus.

(4) di Manes.

(5) mundus.

والآن، يعد تحقق هذه النقطة المركزية ضرباً من «إعادة التاسيس»[١] أو «التفريد»[٢] على حد تعبير يونغ، فكما ان الميت هو مؤسس الوجود في الازل، كذلك النقطة المركزية لوجود الانسان هي مصدر ومبدأ التأسيس لكل منظمة وكل نظام وكل تشييد، وكل من عاد الى المبدأ يكون قد اتخذ لنفسه دوراً اساطيرياً. وهذه النقطة من جهة ثانية هي ينبوع فوران كافة الصور الاساطيرية، وهذا الفوران الأول يعبر عنه شتى الاقوام في اساطيرهم على شكل «طفل الهي»[٣] هو «الوليد الأول للزمن الأزلي»[١٧]. حيثما تزدهر هذه النقطة المركزية، تنتظم فوضىً، ويتجلى ضياء، وتتأسس أطروحة، وتطل صور اساطيرية، وتجري انهار الذاكرات الازلية لشتى الاقوام والشعوب كلٌّ في اتجاه معين، ذلك ان هذا الينبوع الفياض هو بداية ومبدأ بالمعنى الحقيقي للكلمة وانعكاسه في الانسان هو «اساس النواة الخالي من أي أساس». وإذن، إعادة بناء عالم على اساس هذه النقطة المركزية، وصياغة أطروحة حول هذا العالم، من أهم الموضوعات الاساطيرية، وهي في الأصل اعادة انتاج لذلك «التأسيس» الأول.

متى ما يشيد عالم صغير هو انعكاس لعالم كبير، واينما يشيد نظام، يتحول التأسيس الاساطيري الى ممارسة عملية، والعمل ذاته هو تاسيس وإرساء قواعد، ولهذا التأسيس في عالم البشر ذات الدور الذي يلعبه التأسيس الاساطيري في عالم الأزل. بيد أن هذا «العمل» هو نفسه الدين، والدين هو تبديل مضمون اساطيري الى عمل[١٨]، فالدين يستوعب داخل نطاقه كافة الانشطة الدينية، والفنية، والمعمارية والاجتماعية لشعب من الشعوب. كل بيت يشيد، وكل مدينة تُبنى، وكل معبد يقام، هو إشعاع من تجليات الاساطير بالصور النوعية. ولهذا كان محل السكن انعكاساً لتصاميم المدينة، والمدينة انعكاساً

(1) Neugründung.

(2) Individuationsprozes.

(3) puer aeternus.

لتصميم المعبد، والمعبد، إنعكاساً لشكل النظام الكوني و «ينبغي صياغة عوالم الانسان الصغيرة طبقاً لتلك الصور المثالية التي يجد الانسان كلّيته الخاصة به منظمةً على أساسها، ويعرف هذه الصيغة في العالم الكبير ايضاً»[١٩] ولان لنتعرف على هذه النقطة المركزية أو «أساس النواة الخالي من أي اساس».

٢ ـ النقطة المركزية في الوجود

يقول يونغ في هذا الخصوص: «يبدو أن هذا ضرب من «الذرة النووية»[١] لا نعلم شيئاً عن بنيتها الداخلية ومعناها النهائي[٢٠]. هذه «الذرة النووية» يسميها يونغ «ماندالا»[٢]. وتعني كلمة ماندالا بالسنسكريتية الدائرة، ويراد بها «الدائرة السحرية». وحيث اننا سنناقش قضية الماندالا في شطر آخر من هذا الكتاب، لذا لن نخوض فيها هاهنا الا بمقدار ما يتصل بموضوعنا الحالي. الأطروحة الاكثر ازلية والتي تتحفنا بالصور النوعية أو «الآركتيپ»[٣] هي الماندالا. ملابسات انبثاق الماندالا نفسها تتعلق باسرار الوجود والتجليات الغيبية وهو ما سنتطرق اليه فيما بعد. الماندالا أو الدائرة السحرية هي مظهر «الصورة الازلية»[٤] والآركتيپ الاول. ليس للآركتيپ محتوى في حد ذاته، فهو يكتسب محتواه حينما يكون جزءاً من وعينا.

يقول يونغ أن بالمقدور تشبيه بنية الآركتيپ بالنظام المحوري للكريستال. انه نظام يصنع مسبقاً صور الكريستال البلورية في المادة الأم. البنية الاولية للكريستال غير مشهودة في المادة الأم، فهي لا تظهر الّا حينما تتحد «الجزيئات» و «الايونات». كذلك هو الآركتيپ الأول: بلا محتوى و «قائم

(1) Atomkern.

(2) mandala.

(3) Archétype.

(4) Urbild.

بذاته»[١] وكذلك الآركتيپ الغارق في الجماعة: بلا تعين، ولا شكل، وعلى هيئة لا وعي جماعي.

يظهر الاركتيپ حينما يكون له محتوى، ذلك أن الاركتيپ بحد ذاته خاوٍ وفارغ، وهو مجرد عنصر مانح للصور والانظمة، أو هو على حد تعبير يونغ قوة «صناعة مسبقة»[٢]. ما نرثه نحن ليس محتوى الاركتيپ، انما هو قوة الصناعة المسبقة هذه والتي تشكل النواة المركزية للاركتيپ[٢١]. على ان هذه القوة المانحة للصور تتعلق بملكة الخيال الخلاق ايضاً، لأن ملكة الخيال هي التي تنقل الصور الازلية والآركتيپات من القوة الى الفعل. وللايضاح نقول ان «الصور النوعية» غافية داخل اللاوعي على شكل قوى كامنة، والجوهر الاصلي للاركتيپ لا يمكنه بحال من الاحوال ان يكون جزءاً من الوعي، لأن كنهه عبارة عن حقيقة روحية[٣]. مر بنا أن الطروحات الاولية للاركتيپ تظهر على شكل ماندالا أو «صور رباعية»[٤]، وللصور الرباعية تاريخ متشعب، وهي لا تتجلى في الأديان والحضارات المختلفة وحسب، بل قد نجدها في رؤى الافراد العاديين ايضاً. سواء كانت هذه الصور النوعية على شكل ماندالا أو على شكل «صور رباعية» فهي تتبلور على اشكال منوعة ومتعددة: نظير الزهرة (الاساطير الهندية)، وصفحة الساعة، وحديقة في وسطها نافورة، أو طاولة تحيط بها أربعة كراسي، أو أربعة أعمدة، أو عجلة ذات ثماني ريشات، أو نجمة أو شمس تصدر منها ثمانية خطوط مشعة، أو أربعة فصول أو غير ذلك[٢٢]. بمقدورنا رصد انواع واشكال شتى من الماندالات في فن «رسم الملامح»[٥] التبتي والبوذي. وفي الهند، تعرف أبسط صور الماندالا بـ «يانترا»[٦] التي تعد في الأصل أداة تركيز

(1) an sich.

(2) facultas praeformandi.

(3) psychoide.

(4) quaternité.

(5) iconographic.

(6) Yantrh.

معنوي ومراقبة فكرية. بالتركيز والانتباه المستمر على هذه الصور، يستطيع الانسان أن يتوغل تدريجياً الى مركز وجوده، ومتى ما تركز الذهن على نقطة بعينها[١]، تنطفئ الامواج الذهنية ويؤول تيار التفكير الى التجانس والامتداد والثبات، وبعد ذلك تتحقق المراقبة الواقعية تعقبها حالة الوصال[٢]، وينفذ الانسان الى مركز وجوده و «ذاته»[٣] الحقيقية و «أساس النواة الخالي من أي أساس» لوجوده، ويتوحد مع «البراهمن» وهو مبدأ عالم الوجود.

ولكن، ما هو مصدر الآكرتيپات أو «الأساس الخالي من أي أساس» لوجودنا والمتمظهر على شكل بُنى وصور نوعية؟ معظم المختصين في دراسة الاديان أطلقوا على مصدر هذا التجلي اسم تجلي الـ «نومن»[٤]، والباحث الذي سبق غيره الى تمحيص هذا التمظهر، وغدا كتابه بعد ذلك عملاً كلاسيكياً مرجعياً في دراسة تاريخ الاديان، هو العلامة الالماني الكبير «رودولف أوتو»[٥]. ونظراً لأهمية المسألة نسلط الضوء فيما يلي على المحطات الرئيسة في هذا الكتاب، وكذلك على الأطروحة التحليلية التي يقدمها اوتو لظاهرة تجلي «النومن».

٣ ـ تجلي النومن

في كتابه الشهير «داس هايليغيه»[٢٣][٦] يناقش رودولف اوتو بنية تجلي النومن[٧]. و «داس نومينوزيه»[٨] أو الظهور النومني صفة اصطنعها اوتو من المفردة اللاتينية «نومن»[٢٤]. والنومن في اللغة اللاتينية بمعنى الموجود ما وراء

(1) ekägrata: سانسكريتية
(2) samâdhi: سانسكريتية
(3) âtman.
(4) nunmineux.
(5) Rudolf Otto.
(6) das Heilige.
(7) Numen.
(8) das Numinose.

الطبيعي، الجلال والعظمة الالهية، الارادة الالهية، القوة الالهية والروحية الفاعلة. اوتو من اتباع التيار الفكري الذي اطلقه المفكر الالماني الرومانتيكي الكبير «شلاير ماخر»(١) والذي اعتبر ظهور الدين والنزعة الروحية المعنوية جزءاً لا يتجزأ من بنية النفس الانسانية. المهم بالنسبة لاوتو هو البعد العاطفي للدين والمعنوية. في تحليله لظاهرة النومن يصل اوتو الى نتيجة تؤكد ان رد الفعل الانساني الاول قبال تجلي النومن هو الشعور بالعبودية حيال ربوبية الحق وتجلي الغيب. هذا الشعور بالعبودية والربوبية(٢) يسميه أوتو «ميستريوم ترمندوم»(٣) أو السر المفزع. ينجم هذا السر المفزع المذهل من القهر والصولة الهائلة التي يتسم بها التجلي الذاتي، ولهذه المقولة أربعة ابعاد:

١ ـ البعد المفزع للنومن. الشعور الأول الناتج عن هذا الفزع هو الحيرة والغربة(٤). من هذا الشعور العميق تولد الأديان ثم تكتمل بعد ذلك تدريجياً. إن هذا الشعور هو جذر الشياطين والآلهة. كل ما يُدرك وتتشكل ملامحه بالرؤية الاساطيرية والعلم الحضوري الوجداني، ينبع من أعماق هذا الشعور.

٢ ـ البعد الثاني يسميه اوتو الجلال المنبعث من القوة والقدرة. حيال هذا الجلال الربوبي يشعر الانسان بالعبودية والصغار والتفاهة ويقول لنفسه: «انا وكل المخلوقات لا شيء، أنت الموجود فقط وأنت كل شيء»[٢٥].

٣ ـ البعد الثالث للنومن هو البعد الكاشف عن الطاقة. في هذه المقولة يمكن ادراج الغضب الالهي أو «غضب يهوه»(٥) إله اليهود. كل الصفات التي تنسب لله كالحياة، والاحساس، والارادة، والقدرة، والفاعلية، والغائية هي من سنخ هذه المقولة. تتمظهر هذه القوة في الانسان على شكل ايمان، وعصبية، وكفاح وجهاد

---

(1) Schleiermacher.

(2) Kreaturgefühl.

(3) mysterium tremendum.

(4) das Unheimliche.

(5) Orgé theoy.

في سبيل الحق. القوة التي كانت تحرض «لوتهر»[١] على «اراسموس»[٢] مستمدة من هذه الطاقة. عرفانياً، تتجلى هذه القوة على شكل عشق للمبعود الازلي، والغضب والعشق هما وجهان لعملة واحدة. العشق كالغضب الالهي يحرق كل شيء ويصنع اللا شيء. والطاقة المحركة للعشق هي الغضب الالهي ولكن بالاتجاه المعكوس، وفي رأي عارف من القرون الوسطى ليس العشق سوى سطوة وغضب مطفأين. يعتقد اوتو أن فرضية فيشته[٣] أحد الفلاسفة المثاليين الألمان الذي اعتبر المطلق قفزة عظيمة لا تقبل السكون، وكذلك مفهوم الارادة «الشيطانية» في فلسفة شوبنهاور[٤]، تستمدان مادتيهما من هذا العنصر تحديداً وهو عنصر الطاقة الموجودة في «النومن». غير أن اوتو سجل على هؤلاء الفلاسفة خطأً وقعوا فيه تمثل في انهم نسبوا الصفات الطبيعية لـ «شيء» هو في الاصل غير متعين وعصي على البيان[٥]. أي انهم تصوروا هذه الصفات واقعية، والحال أنها وجه رمزي تمثيلي ليس الا[٢٦].

٤ ـ البعد الرابع هو مقولة السر المفزع، فعنصر السر[٦] هو ما يسميه اوتو «الآخر مطلقاً»[٧] أو «الآخر تماماً». هنا لابد من التذكير بأن اوتو كان خبيراً مرموقاً بالثقافة الهندية ايضاً، وعاش سنين طوالاً في الهند فترجم العديد من الكتب المقدسة الهندية الى الالمانية، ووضع رسالة في المقارنة بين عارفين عظيمين من الشرق والغرب هما شانكارا الهندي و «مايستراكهارت»[٨] عارف القرون الوسطى الألماني، عرفت باسم «عرفان الغرب والشرق»[٩]. تعبير

---

(1) Luther.

(2) Erasmus.

(3) Fichte.

(4) Schopenhauer.

(5) ineffabile لاتينية.

(6) mysterium لاتينية

(7) das Ganz andere.

(8) meister Eckhart.

(9) Westöstliche Mystik.

«الآخر مطلقاً» استمده اوتو من رسائل الاوبانيشاد، ولاسيما الكلمة السنسكريتيه (anyadevâ) التي تفيد المعنى ذاته. يقول اوتو إذا سلبنا من عنصر «السر» هذا ملاحقَ الخوفِ والفزع، فسيظهر على شكل مفاهيم من قبيل المحير[١]، والمدهش، والمذهل[٢]. المعادل الألماني لهذه المفردات اللاتينية هو كلمة «الحيرة»[٣]. على أن هذه الحيرة شعورٌ بالغربة والاغتراب ينبعث من ذلك «الآخر مطلقاً»[٤]، لأن «الآخر مطلقاً» حالة تستغرقنا بحيرةٍ «اقصائية»[٢٧].

هذا «الآخر مطلقاً» مما لا يتسنى إدراكه الا بالصفات السلبية والتنزيهية، والعرفان يبلغ بهذا التضاد الناجم عن «النومن» ذروته ويضعه لا في مقابل الطبيعة والدنيا وحسب، بل ويرى الوجود وكل ما فيه لا شيئاً إزاء «الآخر مطلقاً»، وبالتالي يطلق عليه اسم «العدم»[٥] هذا مشروح ومُبيّن في الاديان الشرقية بنحو جيد جداً، ولاسيما في مفهوم الفراغ العالمي[٦] للبوذيين، ذلك أن العدم والفراغ و «اللا جوهر»[٧] وكافة الصفات السلبية الاخرى، هي أفضل وجه لإجلاء الخصوصية النومنية في «الآخر مطلقاً»، وبغية التعبير عن هذه الحقيقة التي لا تقبل الوصف، يجنح الحكماء والعرفاء بالضرورة الى التناقض والتضاد[٨]، وشطحات عرفائنا ايضاً ترشح من هذه الصفة لحقيقة النومن.

النتائج التي يخلص اليها اوتو من هذه الملاحظات هي:

١ ـ «الآخر مطلقاً» وبسبب الحيرة التي يثيرها لا يقبل الادراك أو الفهم. إنه لا يدرك لأنه فوق المقولات الذهنية[٢٨].

---

(1) mirus لاتينية.

(2) mirabilis لاتينية.

(3) Erstaunen.

(4) thateron يونانية; anyàdeva سانسكريتية; alienum لاتينية.

(5) Nichts.

(6) sûnya سانسكريتية.

(7) anâtman سانسكريتية.

(8) paradoxe.

٢ ـ بيد أن هذا «الآخر مطلقاً» لا يتعالى على العقل والفهم وحسب، بل هو على الضد منهما، ويحاول نسف المقولات الذهنية وخلطها مع بعض (وسنلاحظ لاحقاً ان مقولات الرؤية الاساطيرية هي الاخرى على هذه الشاكلة). إنه ليس فوق الادراك وحسب، بل هو تناقض وجمع بين الضدين. وليس ما وراء العقل وحسب بل هو عدو العقل.

٣ ـ أشد انواع التناقض والتضاد هو ما نسميه «آنتي نومي»[١][٢٩]. في هذه المرحلة تظهر عبارات لا تناقض القوانين والنظم الدارجة فقط، انما يعوزها التناسق حتى فيما بينها. وهي ليست متعذرة الفهم والادراك وحسب، بل انها اساساً مكونة من جملة تناقضات وعناصر متضادة متضاربة. العرفان قبل كل شيء «ثيولوجيا مبتنية على الحيرة الناتجة من الآخر مطلقاً»[٣٠]، أو انه حسب المدارس الفلسفية[٣١] البوذية[٢] علم التناقضات والاضداد، الذي يعرض مبدأ «اجتماع النقيضين»[٣] في مواجهة القوانين المنطقية الدارجة. أو انه على حد تعبير «اكهارت» ثيولوجيا قائمة على ما لم يسمع أو ما هو جديد[٤] ونادر[٥][٣٢].

لكن اوتو يتطرق في الفصل الثالث من هذا الكتاب لقضية مهمة اخرى، فيقول أن تجلي النومن هو من جانب عنصر دافع لصفة النومن الجلالية، وهو من جانب آخر قوة جاذبة استقطابية ساحرة[٦]. حالتا الدفع والجذب هاتان، أو لنقل الاقصاء والاحتواء، الجلال والجمال، تخلقان «انسجام الاضداد»[٧]، وهذه صفة مزدوجة للنومن مشهودة في جميع الاديان[٣٣]. في العرفان النظري الاسلامي

---

(1) das Antinomische.

(2) madhyâmika.

(3) coincidentia oppositorum لاتينية.

(4) nova لاتينية.

(5) rara لاتينية.

(6) das Fascinans.

(7) Kontrast_ Harmonie.

اشارات الى هاتين القوتين، فهناك مبحث الاسماء الجلالية والجمالية الذي يطرح ويعالج بصورة جد واضحة. يقول الشيخ محمد اللاهيجي: «الطبيعة ركّبت الانسان فطرياً من جميع اسماء الجلال والجمال فكانت الجسر الى «خلقتُهُ بيديَّ»... أما الكائنات غير الانسانية فقد خُلق كلٌّ واحد منها بيد واحدة، لأنها اما مظهر لاسماء الجمال كملائكة الرحمة، أو مظهر لاسماء الجلال كالشيطان وملائكة العذاب»[٣٤]. كل جمال يستلزم جلالاً كالهيبة والحيرة الحاصلة من مشاهدة جمال الحق، وكل جلال يقتضي جمالاً وهو الرحمة المستترة في قهر الجلال الالهي. الجانب الرمزي لمجموعة الاضداد المذكورة بأسلوب شيق في العرفان الاسلامي (من قبيل الليل النير، والنهار المظلم، سلاسل جديلة الحبيب، والخال الهندي، وسائر الرموز الجميلة البديعة التي نقرؤها بأجمل الصور في الشعر الفارسي)هو اشارة لهذه المقولة الرئيسة التي يطلق عليها اوتو تسمية «انسجام الاضداد» وهو انسجام ينبع كما لاحظنا من بنية النومن نفسه. يقول اوتو أن العنصر الجمالي والانجذاب للمبدأ قد يشتد الى درجة الجنون والسكر، وهذا على قول اوتو هو العنصر «الديونوزي» لتبعات النومن[٣٥].

اذا شعرنا بتجلي النومن على هذا النحو، أي على شكل جاذبية لا تقاوم وتنفير مهيب، فستحصل لنا بهجة وسرور لا يوصفان وحالات كشف وشهود عرفاني لا تجرب بالعقل والاستدلال ولا بأية وسيلة اخرى سوى المكاشفة.

في الفن، تتم تجربة تجلي النومن بشكل سامق وفاخر[1]. وهذه حالة نسميها «العظمة المهيبة» لأن فيها عظمة وشوكة مميزة، وهي الى ذلك تبعث الهيبة في النفس. أفضل نماذج هذه العظمة المهيبة يمكن رصدها في العمارة المصرية القديمة، والكنائس القوطية الفخمة، والمعابد الهندوسية والبوذية، وكذلك في المساجد الاسلامية. تجلي النومن يمكن ان نشعر به في الآثار الفنية الصينية واليابانية والتبتية الخاضعة للعقيدة الطاوية والبوذية. يقول خبير الفن السويدي

(1) das Erhabene.

الشهير «اوسفالد سيرن»[1] حول البوذا الكبير في غار «لونغ من»[2] الواقع في الصين والعائد الى سلالة «تانغ»[3]: «كل من يقترب الى هذا التمثال، سينتبه الى انه ذو مفهوم ديني حتى لو لم يكن يعلم عنه أي شيء. ليس من المهم هل نعتبره نبياً أم إلهاً، لأنه مزحوم بإرادة روحية تفرض نفسها على المشاهد. العنصر الديني لمثل هذه الصورة يستتر في ذاته، لأنه «حضور» ووجدان أكثر منه مفهوم محبوس داخل قالب معين. ليس بالامكان إيضاح ذلك بالكلمات لأنه فوق التعاريف العقلانية»[٣٦].

العظمة المهيبة والهالة السحرية، أدوات غير مباشرة يوحي الفنُ بواسطتها تجلي النومن. ثمة في الثقافة الغربية وسيلتان مباشرتان لهذا الغرض هما «الظلام»[4] و «الانطفاء»[5][٣٧]. يقول الشاعر والعارف «ترستيغن»[6] توكيداً لهذا المعنى: «اللهم كلّمني في أعمق صمت... وفي الظلام». بيد أن الظلام بحاجة الى التضاد، والحال المعنوية لا تتحقق إلّا في الظل المضيء أو على حد تعبير اوتو في «نصف الظلام»[7] وهي حال تتوفر في الكنائس القوطية الكبيرة. كما إن الموسيقى بوسعها ايضاً ايجاد مثل هذه التأثيرات، لاسيما الموسيقى التي تسمع في الكنيسة عند مراسم الدعاء. أفضل صنوف الموسيقى هو ذلك الذي يوحي بهذه العظمة المعنوية عبر صمت ممتد ومطلق بحيث يبدو الصمت وكأن له صوتاً خاصاً، نظير مراسم العشاء الرباني في «لامينور» من اعمال «يوهان سباتيان باخ». يصل هذا العشاء الرباني ذروته في لحظة «اينكارناتوس»[8]، ويستشعر

---

(1) Osvald sirén.
(2) Lung _ Men.
(3) Tang.
(4) das Dunkel.
(5) das Schweigen.
(6) Tersteegen.
(7) Halbdunkel.
(8) Incarnatus: تجسد المسيح

تأثيره حينما تؤول «الفوغات» المتتابعة الى الانطفاء تـدريجياً ومـعها هـبوب الاصوات المداعبة. إنه «صمت قبال الله»[٣٨] لا يمكن أن نجده بمثل هذا العمق في أي عمل آخر.

نمط آخر من تجلي النومن بوسعنا أن نلفيه في فن «صناعة الفـراغ» لدى الرسامين الصينيين، وبخاصة رسامي عهد «التانغ» و «السونغ»[1]. وعـلى رأي «فيشر»[٣٩] فإن هذه الأعمال تصنف ضمن أعمق واعظم الآثار التـي ابـدعها الانسان فنياً لحد الآن. «كل من تستغرقه هذه الاعمال سـيشعر خـلف المـياه والغيوم والجبال بالأنفاس السرية للطاو الأزلي، شهيق وزفير الوجود الأعمق، اسرار عميقة تغفو في طيات هذه الصور المستورة والظـاهرة. الوعـي بـالعدم، والوعي بالفراغ، الوعي بالطاو السماوي والأرضي، وهو ذاته الطاو الغافي فـي دخيلة الانسان، كلها انماط من الوعي تستتر داخل هذه الصور، وبـالرغم مـن حركتها الابدية الا انها تبدو ذات عمق ساكن كنبض خفي فـي أعـماق بـحر عظيم».

الرسم الملموس في الصين هو صناعة فراغ، وتكمن مهارة هذا الاسلوب في خلق اكبر قدر من التأثير بأقل قدر من الوسائل. عند التفرج على هذه الاعمال، ولا سيما تلك الزاخرة بحالات التفكر والمراقبة يستشعر الانسان أن الفراغ هو الصورة المقبولة والموضوع الرئيس في الرسم[٤٠]. لن نستوعب اسرار «صناعة الفراغ» عند الرسامين الصينيين الا اذا عـلمنا أن الفـراغ شأنـه شأن «الظـلام، والصمت، والانطفاء» اسلوب للتعبير عن العـدم «يـلغي الـ (هـذا) و الـ (هـنا) ليكتسب (الآخرُ مطلقاً) صفةَ الفعلية».

بعد هذه المسيرة العاجلة في عالم النومن وهو في الاصل تجلي العدم ذاته، وما يشكل النواة المركزية للداخل، لنرى كيف تحصل مواجهة «النومن» الذي يعد «الميت» أحد وجوهه الاصيلة. أو لنقل: ما الذي تفرضه هذه المواجهة من

(1) Sung.

تغييرات في الانسان، وهو في الأصل «انسان عرفاني»[١].

٤ ـ مواجهة النومن

«اريك نويمان»[٢] مفكر من اتباع مدرسة «يونغ» يسمي نقطة انعدام «النومن» نقطة صناعة العدم[٣][٤١]. مواجهة هذه النقطة العدمية الخلاقة والتحولات التي تبعثها هذه المواجهة في الانسان، مؤشر ينم عن المرتبة الاشراقية لدى كل انسان. بسبب مواجهة هذا «العدم الخلاق» يخرج الوعي عن محوره، ولا يسعه الرجوع الى وضعه السابق الّا متغيراً. إن هذه المواجهة هي في الواقع أحوال اشراقية وإلهامات روحية. في الحضارات البدائية، تتخطى دائرةُ الوحي والالهام تخوم التاريخ والدين وتستوعب كافة الظواهر التي قد نسميها تفكيراً، وتصورات، وفنوناً، واخلاقيات، وتضها في مصاف الوحي المنزل. في مواجهة النومن، تتجلى هذه النقطة الخلاقة على شكل «الآخر مطلقاً»، وهذا التجلي يكشف من جهة عن القوة المدهشة النوستاليجية (الاغترابية) للنومن، ويشي من جهة ثانية باعتماد الوعي وارتهانه التام لهذا التجلي الغيبي. في مواجهة النومن تطرأ على وعي الانسان تغيرات تشمل النومن نفسه، ويتغير كلا قطبي هذه المواجهة، أي الوعي بـ«الأنا»[٤] وتجلي «اللا أنا»[٥]، ويترفع في هذا التغير الحد الفاصل بين هذين القطبين ومن كلا الجهتين[٤٢]. بيد أن هذه المواجهة مع النومن تستدعي أن يتحلى الانسان بقدرة مميزة على التأثر والانفعال، بمعنى أن الانسان في كل تجربة اساطيرية ومعنوية وعرفانية، يتحول الى شريك وخليل لتجلي النومن، واسلوب بروز النومن وتمظهراته وصوره

---

(1) homo mysticus.

(2) Erich Neumann.

(3) der schopfcrische punkt des Nichts.

(4) das Ich.

(5) Nicht- Ich.

تتعلق بالمسار التكاملي لوعي الانسان. والتغيرات المشهودة في طريقة ظهور النومن شأنها شأن تكامل وعي الانسان ذاته، لها مدارج واطوار معينة. والنومن ينبثق من لا وعي مجهول تماماً ليجتاز بتطورات وتغييرات متتابعة تجعله يتخذ اشكالاً اخرى، ويكتسب صوراً وبنى مختلفة بحسب النظم والقوالب الثقافية المنوعة. على أن البنية الازلية والشكل الاساسي لـ «الصور النوعية» تبقى في غمرة هذه التحولات التدريجية ثابتة بلا أي تغيير. تعد هذه المواجهة تجربة روحية كبرى بالنسبة للوعي الذاتي، فالوعي الذاتي يضطر للاتجاه صوب قوة تقع خارج حدوده، ويبقى محتوى هذا العالم المفعم بالاسرار أمراً متعالياً على المنال بالنسبة له. الفضاء الخارجي الذي يحتله تجلي النومن، يقع خارج دائرة الوعي الذاتي، وحيث أن قوته المستعصية على الفهم متعاليةٌ على تحولات الانسان الذهنية والعقلانية، ومهيمنة عليه من كافة النواحي، لذلك ينسب رودولف اوتو، كما لاحظنا، نقطة العدم أو «نقطة العدم الخلاقة» الى النومن. على أن هذا «الفضاء العدمي الخلاق» هو في الانسان ومن الزاوية الاساطيرية، ذلك «النطاق»[1] و «المعبد الداخلي»[2] وينبوع البداية، ومركز الفردوس. إن هذه النقطة كما سبق أن مر بنا هي مركز «اعادة التأسيس» الأساطيري، وهي محور يؤسس الانسان حوله وعلى اساسه عالماً جديداً ويمنحه نظامه الخاص، واذا ما تحقق هذا العالم سيغدو الانسان موجوداً اساطيرياً.

نقطة البدء[3] هذه، أو لنقل النقطة المركزية[4] هي الماندالا، وهي مقر السلطة والعرش الذي تعتليه القوة الالهية، أي انهامعبد إلهي في داخل الانسان، ومكان يقول عنه نويمان: أن «الثيولوجيا العرفانية والانثربولوجيا العرفانية تتوحدان فيه». «إن تجربة الانسان لهذا (العدم الخلاق) هي بمنزلة تجريب للمبدأ

---

(1) temenos.

(2) tempel.

(3) arkhe يونانية

(4) Mittelpunkt.

الازلي»[1]. وبتعبير آخر نقول أن تجربة الانسان الازلية للمبدأ هي بمثابة تأسيس لكل نظام وكل تشكيلة، وفي هذا يكمن الدور الاساسي للانسان الاساطيري. أية تجربة معنوية، وأي كمال داخلي منوط بهذه المواجهة ومدين لهذا الفيض، وبمقتضى هذه التجربة العميقة وهي سرٌ لا يقال ومصدرٌ فياض للحياة في الوقت ذاته، ينبغي تسمية الانسان بـ «الانسان العرفاني».

في ميدان علم نفس الاعماق، تسمى نقطة اتصال هذا «العدم الخلاق» التي يعدها اوتو الوجه العدمي لـ «الآخر مطلقاً» (النواة الداخلية للانسان أو الآركيه الباطني) تسمى «داس زلبست»[2] أو «ذاتاً». يقول يونغ وهو واضع هذا المفهوم أنه استقاه من معادلة آتمان = برهمان[3] في فلسفة الفيدانتا[٤٣] الهندية. يطلق يونغ على نقطة هذا الاتصال اسم «التفريد»، ويضيف أن «الذات« لا تشمل الوعي الذاتي وحسب، انما تستوعب اللا وعي الذاتي ايضاً، وبذا فهي تشكل شخصية أكبر[٤٤]. أو أن «الذات» ليست مركزاً فقط، بل هي محيط للدائرة ايضاً، وهي دائرة تشمل في داخلها الوعي الذاتي واللا وعي الذاتي. «الذات» مركز هذا الكل كما إن «الأنا» مركز الوعي الذاتي[٤٥]. وكما مر بنا فإن الماندالا هي أحد المظاهر التامة لـ «الذات» فالذات موضع تعتدل فيه جميع الاضداد، وتتوحد فيه السماء[4] والأرض[5]، وهذا «الجمع بين الاضداد» يسمى في الفلسفة السيميائية الصينية «الجسم الألماسي»، وفي الفلسفة السيميائية القروسطية غربياً «الجسم اللافاني»[6]، وهو ذاته الجسم «المثالي» أو «الجسم العظيم»[7] أو جسم الانبعاث في الثقافة المسيحية[٤٦].

(1) Ursprungserfahrung.
(2) das Selbst.
(3) âtmân = braham.
(4) Yang.
(5) Yin
(6) corpus incorruptibile
(7) corpus glorificationis

الواقع ان ارتباط «الأنا» و «الذات» يفرز تناقضاً كبيراً، ففي مواجهة النومن، لن تعود «أنا» الانسان «أنا» خالية، بل هي في الوقت ذاته «أنا ـ ذات»(١)[٤٧]، ونقطة الاستتار هذه لا تقبل الوصف، كما إن «نواة الذات»(٢)، بعيدة المنال. ومع أن حقيقة «الأنا» غارقة فيها ومتموضعة في اللا زمان، فإن هذه النقطة هي التي تصنع كل الأزمنة، ومع أنها متعالية على الانسان فهي في داخله ايضاً، وهي صانعة جوهر الانسان في البعد النومني للذات[٤٨].

في مثل هذا الواقع المتناقض يتساءل الانسان حول قضية هوية الذات ومعرفتها، وحيال السؤال «مَن هو هذا الـ مَن هو؟» تُسمع الاجابة الابدية الشرقية، ولا سيما النداء المدوي لعقيدة «الزهد المطلق الهندية القديمة كما جاء في الاوبانيشادات: «يا شواكتو، أنت ذاك، أنت ذاك...»(٣) «الآتمان(٤) الذي في داخل قلبي، أصغر من حبة الرز، واصغر من حبة الشعير والدخن. لكنه أكبر من العالم، واكبر من الفضاء، واكبر من كل العوالم»(٥)، «انه متحرك وغير محرك، قريبٌ وبعيد، أنه داخل جميع الوجودات، وهو خارج جميع الوجودات(٦). حيثما كانت ازدواجية(٧) يشم الانسان شيئاً آخر، يذوق شيئاً آخر، يفكر بشيء آخر... ولكن حينما يغدو كلُّ شيء «آتمان»، فمن سيرىٰ ماذا؟ ومن سيشم ماذا؟ ومن سيقول ماذا ويفكر بماذا؟ من الذي يستطيع معرفة الذي تُعرف به كل الاشياء. الحق أنه هو «الآتمان» وليس هذا... وليس هذا(٨)... إنه لا يُدرَك لأنه يُدرِك... لا ينتمي لشيء لأن قلبه لا يرتهن لأي شيء... إنه لا يموت ابداً، لا يفنى

(1) Ich- Sclbst
(2) Atomkern des selbsts
(3) Tat tvam asi سانسكريتية
(4) âtman
(5) Chândogyopanisad, III, 14,3
(6) Isopanisad,5
(7) dvaitam bhavati
(8) na ti, na ti

اطلاقاً، كيف تتسنى معرفة العالِم الحقيقي ايها الصديق»[٤٩].

في خاتمة هذا الفصل لا بأس أن نسرد تجربة شخصية لأحد أكبر المفكرين في عصرنا. يسجل كارل غوستاف يونغ في مذكراته: «في السابق كنت قد شاهدت منامات حول علاقة «الأنا» بـ «الذات». في أحد هذه المنامات رأيت نفسي أتمشى في أحد الطرق الصغيرة... الشمس ساطعة وأمامي وحولي مناظر فسيحة. وصلت الى كنيسة صغيرة على جانب الطريق. كان بابها نصف مفتوح، دخلتها فذهلت للمنظر في داخلها. لم يكن ثمة تمثال ولا صليب ولا محراب، هناك فقط باقات ورد جميلة باهرة. مقابل المحراب وعلى أرض الكنيسة جلس «مرتاض»[1] بحالة زهرة النيلوفر وغرق في مراقبة عميقة. حينما اقتربتُ اليه وجدت وجهه يشبه وجهي تماماً. اعترتني حيرة وخوف واستيقظت من النوم ورحت أفكر مع نفسي: «إنه لأمر عجيب حقاً، هذا هو الشخص الذي يتابعني بمراقباته، إنه يرى حلماً وأنا حلمه. علمت أنه اذا استيقظ من نومه، فلن اكون انا موجوداً. شخصية هذا المرتاض مظهر كلّيّتي ولا شعوري الذي أتاني من مشرق الأرض... كمصباح سحريى، كان تفكير المرتاض يعكس واقعي التجريبي... الواقع أن «الذات» كانت قد اتخذت لها شكلاً انسانياً ودخلت الحياة الثلاثية الابعاد، كغواص يرتدي ثياب الغوص ليستعد للدخول في أعماق البحر»[٥٠]. يضيف يونغ أننا أساساً ندرك العلاقة العلية بين «الأنا» و «الذات» بشكل معكوس. فقاعدة وعينا متجهة اساساً نحو نقطة مركزية تشكل الأنا. من هذه النقطة تغرق نظرتنا في عالم مظلم غامض بحيث لا نعود نستطيع القول الى أي حد يمكن اعتبار الآثار والظلمات التي تظهر فيه أموراً متعلقة بالوعي، أو هي أمور مستقلة قائمة بذاتها، ولكن اذا دققنا ألفينا أن الصور اللا واعية ليست تجليات وعينا، بل ان لها حياتها المستقلة. المنام الذي رأيته يعكس الصلة بين الوعي واللا وعي، ويعتبر العالم اللا واعي خلاقاً ويراه صانعاً لشخصيتنا

(1) Yogi

التجريبية. إن هذا الانقلاب يشي بحضور «ذاك ـ الآخر» في الأنا، لأنه الوجه الآخر للاشياء الواقعية، وعالمنا الواعي ضرب من الوهم والواقع السطحي الظاهري، كمنام يبدو واقعاً طالما لم نستيقظ من نومنا. من البديهي ان هذا التصور له شبه كبير بالرؤية الكونية الشرقية، وخصوصاً مفهوم الوهم العالمي[1] في الفلسفة الهندوسية. لا مراء أن الشرق كان يرى لـ «الذات» قيمة الهية، وطبقاً للتصور المسيحي القديم فإن «معرفة الذات» طريق يفضي الى معرفة الله[2].

افكار يونغ هذه لا تنتمي لدائرة علم النفس الدارج، فهي تنم عن تجربة معنوية عميقة. والحالة التي يشرحها يونغ كانت حجر الزاوية للافكار الهندية والصينية وافكار الشرق الاقصى طيلة آلاف السنين. وليس اعتباطاً ان يقول الحكيم الصيني القديم «تشانغ تسو» تأييداً لهذه الافكار وباسلوب شاعري شيق: رأى تشانغ تسو في الحلم أنه فراشة، وحينما استيقظ من النوم سأل نفسه: هل تشانغ تسو هو الذي رأى في الحلم أنه فراشة، أم انها فراشة رأت في المنام أنها تشانغ تسو؟![٥١] معرفة هل هذا هو ذاك، أم ذاك هذا، تستدعي أن نؤمن بحضور ذلك الآخر، أي ذلك «الآخر مطلقاً»، ولكن ما الذي سيحدث إذا لم يعد «ذلك الآخر» موجوداً في عالمنا المعاصر المفتقر للاساطير، ولا يكون فيه غير «هذا» ولا شيء سواه.

---

(1) mâyâ

(2) cognitio Dei

الفصل الثاني

الركن الاساسي في الرؤية الاساطيرية

يستنتج عالم الاجتماع الفرنسي «لوسين لفي برول» بعد دراسته التحليلية للوثائق الخاصة بالشعوب البدائية، أن الاساطير الأولية للشعوب البدائية تنم عن بنية فكرية خاصة يتسنى اعتبارها «سابقة للمنطق»[1]. في البيئة التي يقطنها هؤلاء الاقوام تمتاز الطبيعة بتجليات ساحرة، بمعنى ان كافة الاشياء والموجودات تظهر داخل شبكة من العلاقات الغامضة، وعلاقة الفرد بـ «التوتم»[2] ضرب من العلاقة السحرية يمكن اعتبارها «توحد في الجوهر غامض»[3][٥٢]. لا ريب أن ما يفسره لفي برول بالذهنية اللا منطقية، هو تصور يحمله الانسان العصري لمقولات العقل الاستدلالي المألوفة، وخصوصاً مفاهيم الزمان والمكان والعلية. يعتقد لفي برول أن الانسان البدائي ينسب الى القوى الغامضة الخفية كل ما يقع من احداث حسنة أو سيئة. وفي حين نركز على العلاقات بين العلل والمعلولات داخل إطار الزمان والمكان، لا تركز الشعوب البدائية الّا على المعلولات، وتعزو العلل الى موجودات وارواح غامضة ظانةً الصلةَ بين العلة الغامضة والمعلول المشهود صلةً مباشرة، أي أنها لا تأبه للحلقات الوسيطة التي تربط العلة بالمعلول[٥٣]. الشعوب البدائية وبدل أن تنظر

---

(1) prélogique

(2) totem

(3) particpation mystique

للزمان كمدة متجانسة تتشكل من لحظات متساوية قابلة للتقسيم والتجزئة، وتتصوره على اساس نظام التوالي، نراها على العكس من ذلك تضفي على الزمن صفات وخصائص داخلية ونوعية. وعوضاً عن أن تنتزع صورة المكان كبعد متجانس يمكن وضع الاشياء فيه الى جوار بعضها، تراه على العكس من ذلك زاخراً بالارواح الغامضة ومزحوماً بالكيفيات المتنوعة، وترى كل واحد من الموجودات الواقعة في المكان متحلياً بفضيلة معينة ومزداناً بقوة خاصة. يقول لفي برول حول الزمن الاساطيري: «حينما تقول الشعوب البدائية أن العالم الاساطيري هو بداية كل الاشياء، فهذا لا يعني ان العالم الاساطيري ينتمي لماض متعال يقع وراء التاريخ[1]، انما يعني اكثر من ذلك أنَّ كل ما خُلق انما اكتسب وجوده من العالم الاساطيري، أو لنقل أن العالم الاساطيري هو عالم خلّاق»[٥٤]. وحول رؤية[٥٥] الباحث الالماني «پرويس» القائل ان الحوادث الاساطيرية تقع في الزمن الازلي أي «أور ـ تزايت»[2]، يضيف لفي برول أنه ينبغي الاكتفاء من هذه الكلمة الألمانية بـ«أور» بمعنى الأزلي أو الأولي، إذ أن الزمن كمدة تتكون من لحظات متعاقبة متوالية، لا مصداق له في ذهنية الشعوب البدائية.

تكمن اهمية البحوث التي انجزها لفي برول في أنه وضع اليد على الكيفيات الخاصة للزمان والمكان والعلية كما تظهر في العالم الاساطيري، بيد أنه بوصفه الرؤية الاساطيرية على أنها مرحلة «سابقة للمنطق» في الذهن البشري، انما قيد نفسه وضيق دائرة تحركه. فمع ظهور مدرسة علم نفس الاعماق، تبين أن المقولات الخاصة بالرؤية الاساطيرية اذا لم تنطبق على القوانين المنطقية، فليس سبب ذلك أنها جوفاء ووهمية، انما للرؤية الاساطيرية نظامها الخاص الذي يتحدث اساساً عن مساحة اخرى من مساحات الوجود. انها مساحة لا

(1) métahistorique
(2) Urzeit

تعدم التطابق مع مبادئ العقل الاستدلالي وحسب، بل وتتناقض معه وقد تكون لها سطوة تامة على العقل الاستدلالي في بعض الحالات، كما لاحظنا في حديثنا عن النومن. يقول يونغ عن مفهوم «السابق للمنطق» الذي أطلقه لفي برول: «ذهنية الشعوب البدائية لا هي منطقية ولا هي غير منطقية. الانسان البدائي لا يعيش مثلنا ولا يفكر مثلنا. ما هو غير طبيعي وغامض بالنسبة لنا قد يكون مألوفاً وعادياً جداً بالنسبة له، بل وجزءاً من تجاربه الحياتية. أن نقول: احترق هذا البيت لأن برقاً أصابه، أمر طبيعي جداً. ومقولة: احترق هذا البيت لأن ساحراً سخر البرق وأحرق به البيت، طبيعية وعادية بنفس الدرجة»[٥٦].

للفيلسوف الألماني «ارنست كاسيرر»[٥٧] كتاب ذو ثلاثة مجلدات عنوانه «فلسفة الصور الرمزية»، يعالج في مجلده الثاني الخاص بالوعي الاساطيري، مقولات الرؤية الاساطيرية ويقارنها بمبادئ العقل الاستدلالي ومناهج البحث العلمي ليؤكد ان الرؤية الاساطيرية وما تكتنفه من مقولات مضمرة مستترة لا تتطابق مع المبادئ المألوفة في المنهج العقلاني، فالعالم الاساطيري يقع على مساحة اخرى من الوجود، ومنحاه السحري والسيميائي يتجه صوب التركيب أكثر من اتجاهه نحو التجزئة. انه يركز على ادغام الاشياء أكثر من تحليل المقولات وفصلها. في الرؤية الاساطيرية، ثمة بعد وجودي واحد فقط لربط الاشياء مع بعضها، وهو بعد الاتصال، والتوحد الجوهري، والتكافؤ. ليس الارتباط بين الاشياء ذهنياً أو انتزاعياً، بحيث يمكن فصلها عن بعضها وربطها ببعضها ايضاً. انما يشبه هذا الارتباط شكلاً من اشكال الاسمنت الذي يلصق كل الاشياء ببعضها ليركب بينها ويجمعها مهما كانت هذه العناصر المركبة مختلفةً متضادةً وغير متجانسة. في المعرفة العلمية على سبيل المثال، يبدأون بتفكيك العناصر التي تشكل التمظهر، ويحددون ارتباطاتها على اساس العلاقات وأوجه الاشتراك والافتراق، ثم يصنفونها على اساس النوع والجنس، والكم، والكيف وما الى ذلك، ويشخصون ماهيتها، واذا اقتضت الضرورة فسيمنحونها تركيباً من

جديد. أما العناصر التي تحتك في الرؤية الاساطيرية ـ سواء كان هذا الاحتكاك زمنياً، أو مكانياً، أو بسبب الشبه الظاهري، أو نتيجة الانتماء لنوع وجنس مشترك ـ فإنها تفقد خصائصها وأوجه افتراقها، وتكتسب وجوداً مشتركاً، وتغدو متحدة الجوهر اساساً. يرى كاسيرر[٥٨] أن الرؤية الاساطيرية هي «كنكرت»[1] بالمعنى الحقيقي للكلمة، أي واقعية، ضمنية، ومحسوسة، طبعاً اذا اعتبرنا هذه الكلمة مشتقة من الفعل اللاتيني «كن ـ كرسكري»[2] الذي يعني النمو عن طريق التراكم والتكاثف. ولهذا لا يجد الكل والجزء، والكبير والصغير، والفوق والأسفل، والجوهر والكيفية، وسائر مقولات العقل الاستدلالي، مصداقاً ومفهوماً لها في الرؤية الاساطيرية، ومن الممكن أن يلتحم أي شيء مع شيء آخر ويغدو عين ذلك الشيء: الجزء كلٌّ والكل جزء لأنهما ذوا جوهر واحد أو انهما متحدا الجوهر. النوع في الفرد والفرد في النوع، لأن النوع له حضوره الغامض في الفرد. علاقة الانسان باجداده واسلافه علاقة حقيقية وليست نسبية، وارواح الاجداد لها في المحراب الذي يحفظ ذاكرتها حضورٌ يوازي حضور هذا أو ذاك الشيء المحسوس الموجود الآن امامنا، ولها ذات الدرجة من الوجود الملموس والواقعي والحاضر.

والآن لننتقل الى العلية والزمان والمكان:

١ ـ العلية في الرؤية الاساطيرية

في حين يقيم قانون العلية بحسب منهج العقل الاستدلالي والاسلوب العلمي علاقة احادية الجانب بين بعض العلل وبعض المعلولات، يبدو اختيار العلل في الرؤية الاساطيرية انتخاباً حراً تماماً: كل شيء يمكن أن ينبثق من أي شيء آخر. العالم قد يخرج من جسم حيواني، أو من «نواة ازلية» أو من زهرة نيلوفر

---

(1) concret

(2) con- crescere

تتفتح على المياه الاولى (الهند). في الرؤية الاساطيرية يمكن لأي شيء أن يحتك بأي شيء آخر احتكاكاً زمانياً أو مكانياً. حينما يتحدث العقل الاستدلالي عن التحول، لا تؤمن الرؤية الاساطيرية بغير «التغير»[1]، وعندما يغوص العقل الاستدلالي في تمحيص العلاقة بين العلة والمعلول محاولاً فهم تراكيب العناصر والاطلاع على التكرار المتتابع للظواهر، تكتفي الرؤية الاساطيرية ذات الوعي المتصل والحضوري للحادثة العلية، بوقوع «الحادثة». لا معنى للاحداث التصادفية في الرؤية الاساطيرية اطلاقاً. فحينما يشير المنهج العلمي الى «الصدفة» في حادثة أو واقعة معينة، تطالب الرؤية الاساطيرية بعلة واقعية و «كنكرت». الكوارث السماوية التي تنزل على قوم ما، والامراض والموت وسائر البلايا التي تحل بالبشر، لا تعد حوادث تصادفية من وجهة نظر اساطيرية، انما هي احداث مقصودة جاءت نتيجة تدخل اسباب سحرية غامضة. ما يكتسب اهمية فائقة في الرؤية الاساطيرية هو على سبيل المثال: لماذا فاضت روح هذا الانسان بالذات، في هذه اللحظة بالذات، في هذا المكان بالذات؟ بعبارة اخرى: المهم هو الوضع الخاص والفردي لهذا الشخص المعين، وليس الوضع العام والانتزاعي لمجمل أفراد البشرية الذين سيموتون يوماً ما بالضرورة. إذ كما قلنا، ثمة صلة جوهرية بين الكل واجزائه: الجزء عين الكل والكل عين الجزء، وكل ما يحل بالجزء، وكل ما يقبله الجزء من افعال، وكل ما يستسلم له الجزء من افعال، هو في الوقت ذاته انفعال وفعل استغرق الكل أو صدر عنه.

الحد الفاصل بين الكل واجزائه غير محسوس في الرؤية الاساطيرية، وحتى لو ميزت التجربة الحسية بين الاشياء، فالرؤية الاساطيرية تتجاهل هذا الفصل الطبيعي، وتضع قوة «التوحد الجوهري» السحرية مكان الانفصالات الذاتية بين الاشياء، ذلك أن الجزء والكل على الرغم من تمايزاتهما الظاهرية لكنهما في

(1) métamorphose

الرؤية الاساطيرية من جوهر وسنخ واحد: كل ما يهدد الجزء يهدد الكل ايضاً، وكل مَن يقبض على جزء صغير من انسانٍ ما، كخصلة من شعره مثلاً أو جزء من اظفره، أو صورته، يكون قد امتلك كل وجود ذلك الانسان، والامتلاك له في السحر والشعوذة دورٌ مميزٌ كما نعلم. على كل حال، تتجنب الرؤية الاساطيرية عملية تكثير الوجود وتقسيمه الى لحظات زمنية وقطع مكانية، وظروف معينة، ومقادير ونسب كمية تمثل انطلاقة المنهج العقلي التحليلي، وتتحرى صلاتٍ غامضة بين الافكار والاشياء والموجودات، ناجمةٍ عن «تعايش سحري»، وهي عادة ما تعثر على مثل هذه الصلات. ففي الهالة السحرية التي تستغرق جميع الوجودات، ليس ثمة تخوم بين لحظات الزمان ولا اجزاء المكان، ولا اختلافات الاجناس، وليس هناك في الرؤية الاساطيرية قبل وبعد، تقدم وتأخر، فوق وتحت، كبير وصغير، لأن كل الأشياء تتساوى وتتحد جوهرياً في نمطية غامضة تتغشى عالم «الميت» الساحر».

غير اننا لابد أن نشير هنا وإن على عجل، الى أن قانون العلية الذي كان منذ نيوتن حتى مطلع القرن العشرين، المبدأ السائد في دنيا العلم والمقدس كأنه وحي منزل، تغير حاله فجأة مع ظهور الفيزياء الكمية «الكوانتية»[1] على يد «پلانك»، وزلزلت قاعدةُ اللا جزم لها يزنبورغ وقوانين النسبية لانشتاين اركان الفيزياء الكلاسيكية، وتبين أن عالم الذرات الصغير[2] لا يتبع قوانين الفيزياء الكلاسيكية، وعلى حد تعبير «آرتورماخ» الفيزياوي الألماني: «المفاهيم التي لها معنى بالنسبة للأجسام الكبيرة[3] في حيز الفيزياء الكلاسيكية، ولأنها مبتنية على اساس قياس المقادير، لن تنطبق على الحيز المكروسكوبي لذرات العناصر، إذ لا يمكن قياس ابعاد هذه الذرات[4] بأي شكل من الاشكال»[٥٩].

---

(1) quanta

(2) microscopique

(3) mcroscopique

(4) Particules elementaires

وصل الميكانيك الكمي «الكوانتي» الى نتيجة فحواها أن افعالاً تتم في عالم الذرات الصغير لا يمكن تحليلها ودراستها، وبالتالي، ففي قبال الاتصال والتسلسل الذي تتمتع به الظواهر في العالم الميكرسكوپي (الاجسام الكبيرة) تبدو تلك منقطعة مبضعة، وهذا الانقطاع ينسف العلاقات العلية بين الظواهر، ويفرض وقفات وعراقيل بين مشاهداتها المتتابعة. إذ أن التعيين الدقيق للجسم الميكروسكوپي غير ممكن، وهذا ليس بسبب نقص في الأدوات والاجهزة، وانما يعتقدا «هايزنبورغ» انه من المتعذر اساساً قياس موقع الالكترون وسرعته بنحو دقيق في لحظة واحدة، وبالتالي تحديد وقياس طاقة الالكترون. لذا يبدو ان تشخيص الوضع الميكانيكي للالكترون مستحيل تقريباً، ولا يتسنى في هذا المجال غير الاكتفاء بقوانين احتمالية تقوم على قواعد الاحصاء.

النتيجة التي يخلص اليها «ماخ» هي أن مبدأ «اللا علية»[1] المرتكز من جهة الى مبدأ اللا جزم عند «هايزنبورغ»، هو من الخصائص الذاتية لعالم الذرات الصغير[٦٠]. يقول «هايزنبورغ»: «لزم من الوقت عشرون عاماً ليتبين انه طبقاً للفرضية الكمية «الكوانتية» يجب إعطاء القوانين معادلات احتمالية (احصائية) والتخلي عن مبدأ العلية المطلق»[٦١].

السبب الذي يجعلنا نتحدث هاهنا عن مبدأ اللا علية هو أن هذا المبدأ غير عديم الصلة بالرؤية الكونية الاساطيرية، فكما أن عالم الذرات الصغير يتبع قوانين لا تنسجم مع قوانين المنهج الاستدلالي (القائمة على اساس قانون العلية)، كذلك الاحداث الاساطيرية لها قوانينها الخاصة. «يونغ» بدوره درس مبدأ اللا علية في حقل الاحداث النفسانية، واستنتج «السنكرونيسيتي»[2] أو «مبدأ إقتران ذي معنى للاحداث».

يعتقد يونغ أن قانون العلية هو المبدأ الذي ينهض عليه مفهوم النظام الطبيعي

(1) acausalité

(2) Synchronizität

في الرؤية الكونية العلمية في الغرب. بيد أن هذا القانون المطلق تزعزع على يد الاكتشافات العلمية ذاتها، وفكرة ان قانون العلية في الفيزياء الجديدة هو ذو طابع احتمالي، مهدت السبيل لعلاقات غير علية. المنهج العلمي يتحرى بطبيعته احداثاً منظمة يمكن ان تتكرر، وبالتالي سوف لن تدرج كافة الاحداث الاستثنائية والنادرة ضمن هذه المقولة، ولادراك هذه الاحداث المفردة الاستثنائية ينبغي اللجوء الى منهج بحثي مختلف، إذ من المتعذر انكار أو تأييد حقيقة هذه الاحداث الاستثنائية، أي انها لا يمكن ان تكون موضوعاً للعلم التجريبي.

اننا في عالمنا هذا نواجه احداثاً لا تربط بينها أية علاقات علية، ومن ذلك الاحداث التي تقع بالصدفة والاتفاق. هذه المصادفات قد تبدو على شكل تكرار متعاقب لحادثة معينة. فمثلاً رقم بطاقة الباص التي اشتريتها صباحاً كان ذات الرقم الذي حملته بطاقة المسرح التي اشتريتها مساءً، وذات الرقم الهاتفي الجديد الذي اخبرني به صديقي في نفس تلك الليلة. لا يتسنى اقامة علاقات علية بين هذه الاحداث، بيد أن بعضها يتكرر بنحو تكتسب معه مدلولات غامضة خاصة. يسوق يونغ مثالاً فيقول انه كتب سطوراً في يوم الاول من ابريل ١٩٤٩. وكان على تلك الكتابة صورة مخلوق نصفه الاعلى انسان ونصفه الاسفل سمكة. وظهيرة ذلك اليوم كان غداؤهم سمكاً. ويحدثه شخص بكذبة الاول من ابريل[1]. وعصراً جاءه أحد مرضاه الذي غاب عدة شهور وعرض عليه صورة سمكة جميلة. في مساء ذلك اليوم عرضوا عليه قطعة قماش عليها نقوش اغوال بحرية وسمكة. في اليوم التالي جاءه مريض كان قد انقطع عنه مدة عشرة اعوام. كان هذا المريض قد حلم الليلة الماضية بالاسماك بعد عدة اشهر وفي حين كان يونغ يعد هذه الوثائق لعمل كبير، قصد الى بحيرة مقابل دارهم وشاهد هناك سمكة كبيرة سقطت على جانب الضفة[٦٢]. جميع هذه الاحداث

(1) Aprilfisches

تدل حسب يونغ على «اقتران ذي معنى»[1] ليس بين عناصره المكونة له علاقات علية.

باختصار، تتوزع مثل هذه التجارب الى ثلاثة اقسام:

١ ـ اقتران حادثة وحالة نفسية مع حدث خارجي موضوعي متناظر، على أن يكون الحدث مطابقاً للحادثة النفسية، بحيث لا تشاهد أية صلة علية واضحة بين هاتين الحادثتين الداخلية والخارجية، ولا تكون مثل هذه الصلة ممكنة التصور نظراً لنسبية الزمان والمكان.

٢ ـ اقتران حادثة نفسية مع حدث خارجي مقابل (قد يكون متناظراً بدرجة معينة) يقع خارج دائرة إدراك هذا الشخص، بمعنى ان الحدث يبعد مسافة مكانية عن الشخص، ويكون ممكن الاثبات لاحقاً. ومثال ذلك حريق مدينة استوكهلم الذي تنبأ به العارف السويدي سويدنبورغ[2] في القرن السابع عشر.

٣ ـ اقتران حادثة نفسية مع حدث خارجي مشابه لم يتحقق بعد. أي ان الحدث يبعد عن الشخص بفاصلة زمنية، وهو كسابقه ممكن الاثبات لاحقاً[٦٣].

يرى يونغ ان اساس هذا «الاقتران ذي المعنى» يرجع الى قوة غامضة عصية على الادراك هي قوة «الاركتيب»[٦٤]. بيد اننا نجد افضل نماذج هذا النوع من العلية الغامضة في التفكير الصيني. في الكتاب الصيني المقدس القديم «ييكينغ»[٦٥] والذي يشكل اساس التجربة الفلسفية للصينيين، نلاحظ طرحاً جلياً لمفهوم «الاقتران ذي المعنى». الفكر الصيني وخلافاً للفكر الغربي لا يجنح لتحليل التفاصيل وتمحيصها، انما يهتم بالجزء بمقدار ما يكون مرآةً تعكس الصورة التامة للكل. يلاحظ هاهنا ان التفكير الصيني له بخصوص العلية، ذات التصورات التي تنادي بها الرؤية الاساطيرية. فبحسب هذا الكتاب القديم «ثمة

(1) sinngemässe Koinzidenz

(2) Sweden borg

بين الحالة النفسية للسائل والعلامة السداسية الخطوط[٦٦] للمجيب تشابه قائم على اقتران ذي معنى»[٦٧].

والحقيقة ان هذا الكتاب يسعى لمد جسور بين الحالة الداخلية للشخص والعلامات الخارجية. وايضاح ذلك أن الاطروحة التي تصنعها الاحداث (وهي هنا الصورة الخاصة للعلامة السداسية الخطوط) تختص بلحظة منعكسة عن الكل. الصورة التي تطرح لحظة خاصة، صورة تحيط بكل شيء فهي تستوعب كافة الاشياء من أتفه التفاصيل الى أخطر الكليات، ذلك أن الاقتران، والكينونة المشتركة، و «الحدوث المشترك» لكل هذه العناصر هو الذي يخلع على هذه اللحظة صورتها. اطروحة هذه اللحظة تقيم ارتباطاً خاصاً بين الاحداث الخارجية قياساً الى بعضها من جهة، وبين هذه الاحداث الاحوال الداخلية من جهة ثانية. قانون العلية في المنهج العلمي يبغي معرفة كيف يوجد D على سبيل المثال: D يصدر عن C، وهذا بدوره يصدر عن B، و B يولد من رحم A و...الخ. اما في الرؤية الكونية الصينية القديمة، وكذلك في الرؤية الاساطيرية، فالمهم هو كيف تقع Á، و B، و C، و D كلها في زمان واحد ومكان واحد. انها جميعاً تقع في لحظة واحدة من باب أن الاحداث الخارجية، أي Á و B هي من سنخ الاحداث النفسية والداخلية أي C، و D. وكل هذه العناصر تجتمع سوية لترسم واقع لحظة معينة. ولما كانت هذه اللحظة بدورها انعكاساً لقوة النومن الغامضة، ستقيم هذه القوى في هذه اللحظة المعينة صلات غامضة مع الانسان يتضح بموجبها الواقع «السنكرونيكي»[1] لهذا الشخص قياساً الى الكل، في آنٍ هو تجلٍّ لذلك الكل. والواقع ان الغاية القصوى لـ «البيكينغ» إقامة تناغم أو «تعايش سحري» بين الانسان والطبيعة[٦٨].

فن «اصطياد اللحظات» هذا، يشاهد بكل جلاء في الرسم الصيني. المهارة المدهشة للرسامين الصينيين في رسم خط يقفز كالسهم من القوس، ويطوي

(1) Synchronique

مساره كالشهاب النير، هي الوصول الى معين اللحظة المتدفق. يتوخى الرسام بقفزة قلمه المغامرة اسباغ الأبدية على اللحظة. وأن يعيد انتاج الفوران خلّاقِ الطبيعة في آنٍ مشحون بأغنيات النجوم المدوية، وذلك من دون أي توقف أو تذبذب في الرسم، وبلا أي تكرار أو ضعف في الحركة. إنه يروم على حد تعبير الرسام الصيني القديم «في فو»[٦٩] منافسة الطبيعة الخلاقة، ذلك أن فن أي فنان حقيقي هو «تبديل الشعر الى فعل» و «وسيلة لكافة التغيرات»[٧٠]. وهذا الابداع بالنسبة للحكيم والرسام الصيني هو جزء من اللعبة السحرية للطبيعة.

٢ ـ مفهوم الزمن في الرؤية الاساطيرية

يقول شلينغ[٧١] حول الزمن الاساطيري ان هذا الزمن الما قبل التاريخي لا يقبل التجزئة. اي انه زمان يبقى عين ذاته دائماً، بحيث لو أردنا أن ننسب له أية مدة علينا أن نعتبرها كلحظة واحدة. وبداية هذا الزمن هي عين نهايته لأنه لا يتشكل من تسلسل الازمنة المتنوعة. ان هذا الزمن على حد تعبير ليبنتس «ملئ بالماضي وحامل بالمستقبل»[1]. الزمن الاساطيري كما قلنا زمن ازلي، وهو زمن بداية جميع الوقائع المهمة. ولكن، حيث انَّ صرح الدنيا وما فيها منوط بالعقيدة والدين، لذا فإن المراسم الدينية تعيد خلق الزمن الاساطيري في كل آنٍ وفي كل لحظة، وتفرض عليه الدوران، وتتجدد الاحداث الازلية من جديد. الاساطير والديانة الخاصة بها، أو لنقل عملية «التأسيس» الاساطيرية من جانب، وعملية التأسيس الديني من جانب آخر، تدلان على نظام الكون وتحريك الزمن. يقول «پرويس» إن الانسان البدائي لا يكرر فقط، وانما يتصور الحركة الأولى[٧٢]. هنا يتم انتزاع مفهوم «الزمان الازلي»[2] على حد تعبير «فان درليو» لا بمعنى زمن كان في الماضي السحيق، بل كزمن هو بحد ذاته

(1) chargé du passé et gros de l'avenir

(2) Urzeit

«نموذج أزلي»[1][٧٣]. أو حسب شلينغ: زمن بدايته عين نهايته. وفي هذا الزمن تقع جميع الاحداث التي تبدأ اليوم من جديد وتتكرر. إذ أن الزمان بداية خلاقة، وما يحدث اليوم هو من صنعه، وإعادة الخلق أو البدء من جديد هذا ناجم عن قوة «اساس العالم» التي تتمتع بها الاساطير ذاتها. «الميت» والزمن متصلان مع بعضهما، والميت هو الذي يصنع الزمن ويمنحه المحتوى والصورة[٧٤].

على أن مفهوم الزمن الاساطيري في ذهنية الشعوب البدائية يختلف عن مفهوم الزمن المعادي والاخروي الذي يتحقق في مراحل لاحقة من تكامل الوعي الانساني. فالشعوب البدائية لا تهتم للمعاد والآخرة بمعانيها الدارجة، بل هي لا تعرفها، الزمن الوحيد الذي تعرفه الشعوب البدائية هو الزمن الأول، أي الزمن الذي يعيد انتاج الاحداث اليومية دائماً، وطالما مورست الطقوس الدينية بشكل صحيح، فإن الانسان البدائي يخلق العالم من جديد يومياً، وخلقه على حد تعبير «فان درليو» هو ضرب من «الخلق الدائمي»[2]، ذلك أن «الكلام الاساطيري الخلاق» يجدد عالمه باستمرار[٧٥]. هذا الزمن الاولي هو من جهة اخرى ضرب من «الابدية الدائمة»، بمعنى انه حي في هذا اليوم بمقدار ما كان حياً يوم أمس، ويمكن تسميته نوعاً من «البداية المتجددة الى الابد»[3][٧٦]، بداية متجددة تصاحبها إعادة خلق دائمة. إنه زمن دوراني، بمعنى ان نهايته بسبب التفعيل الدائم للدين، تعود الى الأصل دوماً، ولأنه دائري فهو كعجلة تدور حول نفسها باستمرار، ويمكن مقارنته بـ «اوروبوروس» وهو التنين الذي يعض ذيله. الاوروبوروس كما سنوضح في الفصل الخاص بالاركتيبپ من أكثر الصور النوعية الاساطيرية بدائيةً، وهو تجسيد للطور الابتدائي والطفولي في البشرية التي ما يزال مفهوم «الأنا فيها غير ناضج، وليس فيها أي شرخ يدل على استقلال الوعي عن مفهوم «الأنا»، وكما ان الانسان البدائي غارق في نومه

(1) vorbildiche zeit
(2) creatia continua لاتينية
(3) ewiger Neubeginn

الأزلي، ولم يمر بعد بمرحلة «الصراع مع التنين» (وهي كما سنرى مرحلة استيقاظ وعي الأنا) كذلك زمانه اشبه بعجلة تدور حول نفسها، ليس لها قبل ولا بعد، وبالتالي فالانسان البدائي الذي يغفو في احضان الطبيعة الأم، ولم يقطع حبل مَسَرَّته بعد، ولا يرى لحياته استقلالاً عن العالم الخارجي، يعيش في دائرة «الحال الابدي»[٧٧]. الأسلاف وملاحم الآلهة هي اليوم حية وواقعية بمقدار ما كانت دائماً. الماضي الواقعي عديم الاهمية كما هو المستقبل، ولكن مع ظهور وعي «الأنا» يحدث شرخ في احضان الطبيعة:

«من جهة يدور الزمن حول نفسه، ومن جهة ثانية ثمة زمن له بداية لم يكن قبلها شيء، وله نهاية ليس بعدها شيء. من جانب، كل اشراقة شمس هي انتصار على الهيولى[١] وكل رسم ديني هو بداية عالم، وكل نثر للبذور هو خلق جديد، وكل مكان مقدس عالمٌ أساسي (جديد)... ومن جانب آخر، يبدو كل شيء على هذه الشاكلة، باستثناء ان يظهر أحدهم في نقطة ما من الحركة الدورانية (الزمن) مبشراً بحادثة اكيدة، يوم «يهوه»، يوم الحساب الآتي، النجاة الآخروية، أو المعركة الأخيرة كما في ايران... عندئذ يتغير النظام[٢]، ويحدث الشرخ، وينبثق زمنٌ[٣] بالمعنى الحقيقي يقضي على كل شيء»[٧٨].

إن هذا الشرخ[٤] الزمني مسألة على جانب كبير من الاهمية، إذ بظهور الزمن ذاته، وحدوث هذا «الشرخ» يتكون الفرق بين الشعوب البدائية والشعوب المتحضرة التقليدية، ثم إن هذا الشرخ ايضاً هو الذي يصنع الثقافة، ويرعى الفنون، ويخلق الجمال، ثم بسبب انحدار كفة الميزان الى هذا الجانب من الوعي، يصنعُ الانسانَ الغربيَّ المعاصرَ المصابَ بتضخم الاحساس بالأنا، ويفصله عن الانسان الاساطيري الذي حظي بتوازن باهر بين الوعي الطفولي للانسان

(1) chaos
(2) ethos
(3) tempus
(4) Einschnitt

البدائي، والأنا المتضخمة للانسان الغربي. الواقع أن شرخ الزمان سيف ذو حدين، فهو من ناحية يفضي الى انتصار الوعي وانتاج الثقافة والتحضر، ومن ناحية اخرى، وبسبب تسريع دوران الزمن وتبدد محتواه الاساطيري، يصنع عالماً يغدو فيه الانسان پرومتيوس مصفداً بالسلاسل الى صخرة غروره.

بنحو موجز، يتسنىٰ القول ان الزمن في الاديان التقليدية العالمية يمكن ان يتجلى على شكل الصنوف التالية:

١ ـ على شكل زمن اساطيري لشعوب بدائية يظهر كدائرة مغلقة وبصورة «حاضر أبدي».

٢ ـ على شكل زمن دوراني له بداية ونهاية، ونهايته عودة الى الوضع الملكوتي السماوي السابق. بوقوع هذا الزمن الاخروي، يبلغ العالم نهايته ولن تظهر أدوار جديدة. ومثال ذلك الزمن الاساطيري في الديانة الزرادشتية والمذهب الاسماعيلي.

٣ ـ على شكل زمن دوراني له بداية ونهاية، ونهايته نقطة انطلاق خلق جديد، فالخلق والعالم يبدآن من جديد دائماً بحركة للاحقاب الكونية تتسم بالتسلسل واللا نهائية. كالهند واليونان القديمة.

٤ ـ على شكل زمن يمكن ان يكون دورانياً، لكنه في الأصل مدة «ثابتة» ولحظة أبدية لا تقبل التغيير والتبديل. كالديانة الطاوية في الصين.

٥ ـ على شكل زمن ليس دورانياً، انما يتحرك الى الامام بصورة أفقية، وله بنية خطية، ونقطة عطفه حادثة تاريخية، كمفهوم الزمن في الثقافتين اليهودية والمسيحية. هذا الصنف من الزمن له جنوح غريب الى التاريخ، وليس اعتباطاً أن ينبثق التاريخ وعبادة التاريخ من الديانة المسيحية.

والآن بالنظر لهذه الصنوف الخمسة التي نعترف طبعاً أنها نماذج موجزة لأنواع منوعة اخرى، نحاول دراسة كل واحد منها، ولأننا في مستهل هذا الفصل

ناقشنا الى حد ما مفهوم الزمن الاساطيري لدى الاقوام البدائية، سنعرج الآن على مفهوم الزمن في ايران القديمة.

الف ـ الزمن في ايران القديمة

الشرخ الزمني الذي المحنا اليه، يجعل الزمن يتخذ لنفسه اشكالاً شتى، من دون أن يخسر طاقته السحرية المتمثلة بالآصرة الغامضة بين اللحظة والأبد، أو الجزء بالكل. على الرغم من المراحل الكونية، وعلى الرغم من الصفات الكيفية المتمايزة التي تحملها هذه المراحل قياساً الى بعضها، فإن الهدف الغائي للزمن الاساطيري الكبير هو الهروب من الزمن النسبي والالتحاق باللحظة الابدية. الزمن الاساطيري وخلافاً للزمن العلمي والمنطقي الذي يبدو مدةً متجانسة وكمية تتطابق مع الأعداد، هو زمن زاخر بالخصائص والكيفيات المنوعة. كل لحظة زمنية وبسبب وقوع الحادثة الدينية الفلانية، تتخذ كيفية خاصة وغامضة تميزها عن اللحظات الاخرى. بعبارة ثانية، الزمن شأنه شأن سائر مقولات الرؤية الاساطيرية لم يكن انتزاعياً وذا بعد واحد، ومتجانساً على الاطلاق، انما هو «كرنكرت» و «كيفي»، ويبدو مختلفاً أو سحرياً وغامضاً بحسب الوقائع التي تحدث فيه. الفترات المقدسة التي تقام فيها المراسيم الدينية تمنح الزمن كيفية خاصة؟ وتفصل بين الوحدتين الزمنيتين. فمثلاً، تجاوز الطفولة الى الحداثة والدخول الى المراسيم السرية، دليل على تغير في الزمن والمرحلة، إذ بسبب العبور من حالة الى اخرى، يموت الشخص المعني بشكل من الاشكال، ويبعث الى الحياة بمعنى من المعاني، وحيث أن ثمة تطابق تام، من ناحية ثانية، بين الزمان الدوراني الكوني والزمان الانفسي الداخلي، فاذا ما تحرر شخص أو عارف أو مرتاض من ربقة الزمن النسبي واتصل بالمبدأ الاساطيري، يكون في الحقيقة قد اتم «دورته» الزمنية وتحرر من لعبة تقلب الايام. الزمن الاساطيري يتصل من ناحية اخرى بالنظام الكوني. «الميت» مؤسس الزمن والنظام الكوني.

في الهند على سبيل المثال، تدل المراحل الأربع التي يظهر فيها أحد العهود الكونية الكبرى[1]، على تغيرات نوعية في الزمن، ذلك أن العصر الأول المعروف بعصر الكمال[2] أو العصر الذهبي، هو بدوره الممثل التام لـ «النظام الكوني» أو «الدراما»[3]. يقارنون هذا النظام ببقرة تقف على اقدامها الاربعة. ولكن في المراحل التالية يُتلفُ على التوالي ربع «الدراما» ثم نصفها، ثم ثلاثة أرباعها، فيفسد الزمن بسبب انهيار هذا النظام الروحي. إذن تتغير كيفية الزمن بحسب كمال أو نقصان الدراما المتجلية فيه، ويفقد الزمن تدريجياً كيفياته، وكلما اقتربنا من العصر الاخير وهو عصر الظلام[4] يغدو الزمن اكثر كمية، وأسرع، وأشد تخرباً، الى أن تحل نهاية المرحلة، ويعود كل شيء من جديد الى الأصل، فيسبح في المحيط الازلي وليل العدم المظلم، ويتأسس العالم من جديد بفضل ملكة الخيال و «الفيشنو»[5]. ولهذا يجري التمييز في العرفان الاسلامي بين زمان عالم الناسوت «الداكن» وزمان عالم الملكوت «اللطيف» وزمان عالم الجبروت «الألطف»، فكيفية الزمان تختلف بحسب تعلقه بالملك، أو الملكوت، أو الجبروت، وتجليات فيض الحق هي التي تحدد كيفيته المعنوية. كذلك الحال بالنسبة للزمن الماضي والحاضر والمستقبل في الرؤية الاساطيرية فهو ليس بواحد ولا على شاكلة واحدة، انما تكتسب كيفياته مضموناً عاطفياً مختلفاً بحسب تعلقه بالبداية أو انتمائه الى الآخرة. الزمن الحقيقي في المذهب الشيعي هو ظهور المهدي الموعود، وهذا الانتظار الأخروي يضفي على الزمن المعادي اهمية وبعداً خاصاً، إذ في هذه النظرة يتركز انتباه المؤمن على غاية[6] تسقطُ عن الاعتبار الدورانَ النسبي للزمن بسبب تمركزها في نقطة مميزة. وفي رسالة

---

(1) mahâyuga

(2) Krta

(3) dharma

(4) kâli

(5) Visnu

(6) telos

«بن دهشن» (التأسيس) البهلوية، يسبغ انتصارُ النورِ الالهي (اهورائـي) عـلى الظلام الشيطاني (اهريمني) على آخر الزمان الذي سيتحقق فيه هذا الانتصار، قيمةً واعتباراً عاليين، فيتراكم الجوهر الأصلي للزمن في هذه اللحظة بـالذات. بامكان الزمن احياناً أن يتجسد مكانياً، كما في مصر القديمة. كل ما هو موجود في مصر، وكل ما يعيش ويتحرك في مصر، يسجن داخل احجام ابدية للصور الهندسية، وإلغاء العنصر التاريخي للزمن يتحقق بواسطة هذا الاحتجاز للزمان في المكان والصور الفضائية التي تُعدُّ الصخورُ الهـائلة فـي العـمارة المـصرية القديمة نموذجها البارز. الاهرام ومعابد مصر القديمة مظهر مشـهود ومـلموس لهذا الانتصار على الزمن وتجميد الابدية في المكان.

في ايران القديمة، وبحسب رسالة «بن دهشن» الكونية الاسـاطيرية، ثـمة بعدان للزمن: احدهما الزمن «اكرانه» اللا محدود[1]، والثاني الزمن المحدود[2]. الزمن المحدود هـو ذلك الزمـن الدورانـي أو «الايـون»[3] عـلى حـد تـعبير اليونانيين. الزمن المحدود انعكاس لزمن «اكرانه». زمن الادوار في الاسـاطير الايرانية ليس عوداً ابدياً كما هو الحال في الهند، انما هـو رجـوع الى المـبدأ الابدي. الدورة الكاملة للزمن المحدود وهي ١٢ ألف سنة تـتشكل مـن اربـع مراحل طول الواحدة منها ٣٠٠٠ سنة. الثلاثة آلاف سنة الاولى هي مـرحـلة الخلق أو التأسيس حيث يظهر الخلق على شكل ملكوتي[4]. وفي الثلاثة آلاف سنة الثانية يظهر الخلق على شكل «كون»[5]. ثم يأتي الدور لهجوم الشـيطان (اهريمن) وبدء مرحلة «الامتزاج»[6] والتلوث حـيث يـتلوث الخـلق الالهـي. ونحن نعيش الآن في هذه المرحلة. أما الثلاثة آلاف سنة الاخيرة فهي مرحلة

---

(1) zervân-i akârânah

(2) zervân-i derany xvatai

(3) Aion

(4) ménok

(5) gétik

(6) gumecishn

الانفصال و «بعث الجسد الاخير» والعودة الى الأصل[1] التي ستتحقق بـمعونة النداءات[2] المنبعثة من سلالة زرادشت[٧٨].

اهورامزدا هو الضياء اللا متناهي[3] في زمن «اكرانه». رسالة «بن دهشـن» (التأسيس) تُشبِّه علم اهورا واحسانه بقميص يغطي جسم اهـورا. انـه قـميص يسمى «الدين»[4] ايضاً. عمر هذا القميص ومدته لا نهاية لها، لأن احسان اهورا ودينه كانا منذ أن كان هو وسيبقيان الى الابد[٧٩]. يخلق اهورا الزمن المحدود على شكل شاب حدث في الخامسة عشرة من عمره[٨٠] ليتغلب على الشيطان (اهريمن)؟ حينما استيقظ اهريمن من قعر الاعماق، واطلع على عظمة وجلال ما خلقه اهورا، اعتراه الحسد واقترح عليه اهورا الصلح والسلام، لكن اهريمن أجابه بأن عرض عليه التحدي والصراع وقـال له انـه سـينهض تـارة اخـرى وسيعمل على انتزاع المخلوقات التي برأها اهورا، وإلحاقها به (بأهريمن). اهورا كان يعلم بهزيمة اهريمن وأن بعث الجسد الاخير سيكون لصالحه، لكنه كـان بحاجة الى الزمن كي ينتصر، لذلك تلا ورد «اهوور»[5][٨١] السحري، وعم هذا «النشيد» الفضاء الوسيط للصراع، وأدى تأثيره السحري الى هبوط اهريمن الى قعر الظلمات وبقائه فاقد الوعي هناك لمدة ٣٠٠٠ سنة. خلال هذه المدة، أي الـ ٣٠٠٠ سنة الثانية، هبط اهورا تساعده الملائكة، وامشاسپندان[6] وايـزدان[7]، هبط بالخلقة من المرتبة الملكوتية السماوية الى مرتبة «الكون». وقد ساعدت «الفروهرات»[8] وهي في الوقت ذاته نماذج ملكوتية لملائكة الداخل الانساني،

---

(1) Frashokart
(2) Saoshyant
(3) asar roshnih
(4) daena: اوستا؛ den بهلوية
(5) ahuvar
(6) Amerta Spanta
(7) Yasata, Izad
(8) Fravaris

اهورا في هذه المهمة[٨٢]. الثلاثة آلاف سنة الثالثة وهي فترة استفاقة اهريمن وهجومه، تعرف بفترة الامتزاج والتلوث. يتفق اهورا واهريمن على الصراع لمدة ٩ آلاف سنة، ويوافق اهريمن على هذه المدة وهو لا يعلم بنتيجة الصراع. ومن اجل ان ينتصر اهورا يبادر الى خلق الزمن المحدود، وهو من خَلَقه بمساعدة امشاسپندان والملائكة، ويعد زمناً دينياً للغاية، ولكل وحداته من قبيل السنة، والشهر، واليوم، والساعة نماذج جنائنية ولذا كان لكل لحظة زمنية كيفيتها الخاصة، وتعاقب المراسم الدينية هو بحد ذاته مظهر وتكرار للحقائق المينوية، والاحتفالات الزرادشتية الكبيرة الستة مطابقة للامشاسپندان الستة. كل واحد من الاشهر الاثني عشر استمد تسميته من أحد الملائكة، وكذلك الحال بالنسبة لكل يوم وكل ساعة. انها «الصور النوعية» التي تمنح زماننا الترابي بعداً معنوياً، وتبدل الزمن الدنيوي الى زمن ديني اساطيري، ذلك ان اتصال كل واحد من اجزاء هذا الزمن بأحد الموجودات المينوية، يجعل أحد المرتكزات المهمة للرؤية الاساطيرية (مبدأ الجزء كل والكل جزء) يُراعى مراعاة تامة في الاساطير الايرانية القديمة ايضاً، ويؤدي كذلك الى أن يكتسب الزمن صفة كيفية خاصة كما أشرنا مراراً. هذا الأمر نفسه يؤدي من جهة اخرى الى تحقق المعاد الفردي للانسان باسلوب الزمن الكوني. حينما يُنهي شخص دروته الزمنية، وحينما يجتاز جسر «چنوت»[1] سيواجه صورته الملكية وهي دينه وفروهره (هالته القدسية). والفروهات بمعنى من المعاني «روح» الانسان في دنيا الامتزاج، وهي بمعنى آخر الصورة النوعية والجنائية للانسان، أو بكلمة ثالثة هي «دين» الانسان و «ذاته». هذان البعدان للفروهر هما البعدان الجنائني و «الكوني» لحقيقة واحدة تتجلى في النشأة الدنيوية على شكل «أنا» وفي النشأة الجنائنية على شكل «ذات». وللايضاح نقول ان الفروهر في الأصل هو «دين»

(1) cinvat

الانسان ومصيره[1] الذي يهرع لاستقبال «الجسد الاخير» في يوم البعث عند اجتياز جسر «چنوت». الفروهرات ملائكةٌ تساعد اهورا في صراعه ضد اهريمن، وهذه المساعدة هي مصيرها، لأنها بهبوطها الى عالم الامتزاج، تحيد بزمن[٨٣] اكرانه الى زمن محدود، مضافاً الى انها بعد الانتصار وتطهير العالم من الشوائب الاهريمنية، تعيد الزمن المحدود أو «الابدية المرجَأة»[2][١٨٤] الى زمن اكرانه (الزمن اللا محدود). إن «عودة» الأبدية المرجَأة هذه هي الهدف الذي يرمي اليه الزمن، وهي الانتصار على اهريمن. وهذا الزمن كما لاحظنا ذو مضمون اخروي ومعادي اكيد. الزمن وبسبب جوهره الأهورائي (الإلهي) وجود شامل الابعاد[3][٨٥]، وبسبب هذا التواجد الشامل الابعاد للزمن، يستطيع زمن اكرانه أن يظهر كل مرة على شكل صور نوعية، وأن يعكس تواجده بأسره في كل ظهور من ظهوراته، وأن يكشف في كل لحظة عن ألق من تألقات أبديته، وهذه الصلة بين اللحظة والابدية، وبين الجزء والكل، هي كما لاحظنا إحدى السمات المميزة للزمن الاساطيري.

ب ـ الزمن في الثقافة الهندية

أول فرضية من فرضيات الزمان في الثقافة الهندية، يمكن أن نطالعها في كتب «الفيدات»[4] السماوية. في الـ«اتهارفافيدا» الزمن هو صانع جميع الاشياء التي كانت والتي ستكون. وفي «الاوبانيشادات» البراهمن، أي الوجود المطلق، هو مبدأ الزمن وهو الى ذلك فوق الزمن. يقول كريشنا في رسالة «بهاغاوات غيتا»: «أنا الزمن[5].. الزمن القوي محطم العالم[6]، لكنني ظهرت هنا للحفاظ

(1) bakhsh
(2) l'éternité retardée
(3) pantamorphos theos يونانية
(4) Atharva Veda xiv, 54,3.
(5) Kala asmi
(6) lokaksaya krt

على العالم[٨٦]». التدمير والحفظ جانبان متناقضان يمكن ملاحظتهما هنا بكل جلاء. وجاء في ميتري اوبانيشاد:

البراهمن له في حقيقة الأمر صورتان[١]: صورة زمنية، وصورة لا زمنية[٢]. الصورة المتقدمة على ظهور الشمس هي اللازمنية[٣] والخالية من الأجـزاء[٤]، والصورة التي تبدأ مع الشمس هي الزمان ذو الأجزاء[٨٧]. الزمن ذو الأجزاء هو السنة، والمراد من السنة هي الدورة الكونية. من جهة ثانية، يـرى الاوبـانيشاد السنة والـ «پراجاپاتي»[٥] شيئاً واحداً، والـ «پراجاپاتي» هو أول مخلوق خلق في يوم الأزل، لذا فهو «الصورة النوعية» لكافة الموجودات. ذكر «الپراجاپاتي» في الاساطير الهندية بعناوين واسـماء شـتى. أقـدم انـاشيد «ريـغ فـيدا»[٨٨] «پوروشا»[٦] وهي كلمة تـعني فـيما تـعنيه الروح والانسـان. فـي الاسـاطير المتأخرة يتولى «برهما» نفسه وهو إله الخلق، هذا الدور. ولابد من ايضاح أن كلمة براهمن بصيغتها العامة تطلق على الوجود، بينما تطلق بصيغة المذكر على إله الخلق الذي يشكل مع فيشنو[٧] وشيفا[٨] الأوجه الثلاثة لثالوث[٩] الوجود المتسلح بالقوى الثلاث النزولية، والانبساطية، والتصاعدية[١٠].

الـ «پراجاپاتي» هو ايضاً مظهر الفكرة الاولى واللـوغوس[١١]، وغـالباً مـا يتجسد في الاساطير الهندية على شكل «بيضة فضية»[١٢] تتفتح كزهرة نيلوفر

---

(1) dve rupe
(2) kalasca _ akala
(3) akâla
(4) akala
(5) prâja-pati
(6) purusa sukta
(7) Visnu الإله الحارس
(8) siva الإله الهدّام
(9) trimurti
(10) guna
(11) logos
(12) hiranyagarbha

على المياه المظلمة الأزلية.

ويضيف ميتري اوبانيشاد: «الزمن يطهو جميع الموجودات في «الذات الكبيرة»[١]، وكل من يعلم أين[٢] يُطهى الزمان، سيكون عالماً بالفيدا»[٣][٨٩].

بمستطاعنا استدلال عدة نتائج من هذه العبارة. من هذه النتائج ان للزمن صورتين: زمن اللا زمن وهو الأبدية، والزمن النسبي ذو الاجزاء. المراد بالزمن السابق للشمس ليل العدم المظلم، والعدم المحض السابق للخلقة. وايضاح ذلك أن ليل العدم المظلم هو في عصور «الحقب الكونية» الجنونية في الهند بمثابة الفاصلة بين فجر[٤] و «غروب»[٥]. الفجر بداية دورة جديدة تبدأ بأحداث اساطيرية. والغروب هو تفسخ العالم في نهاية دورة كونية، يضمحل بموجبه كل شيء ويهلك في ليل العدم المظلم. بزوغ الشمس، وظهور اول «اركتيپ» للوجود ونعني به الـ «پراجاپاتي» هو بمثابة تجلي الوجود وبداية الزمن، والزمن هو كما سنرى «وهم عالمي»[٦] وايضاً «لعبة غير مبررة»[٧]. النتيجة الأخرى التي يمكن استلالها من هذا الاوبانيشاد هي ارتباط الانسان بالزمن. يقول الاوبانيشاد: «الزمن يطهو كل شيء» أي يفنيه ويقضي عليه، ولكن كل من يعلم أين يُطهى الزمن، أو كل من يطلع على مصدر الزمان ويتحد بالمبدأ الاساطيري للزمان، فهو عالمٌ بالفيدا. قضية الهروب من الزمن، والانعتاق من ربقة «الخلْق الجديد»، والانضمام للحياة الحقيقية، من المطامح المعتقة في الثقافة الهندية، فجل الهم الهندي ينصب على تحرير الانسان من أسار «سامسارا»[٨] أو عجلة الولادة

---

(1) mahâtmâ
(2) yâsmim
(3) Vedavit
(4) sâmdhya
(5) samdhyams'a
(6) mâyâ
(7) lila
(8) samsâra

الجديدة، التي تدور بتأثير من «الكارما» اي تأثيرات الأعمال السابقة، وإرشاده الى ساحل السكينة الابدية. والذي يجتاز ببحر «سامسارا» يغدو ثابتاً كالشمس، ففي دنيا «البراهمن» الابدية لا تطلع الشمس ولا تغرب، انما تبقى مستقرة في مركز أبدي وحسب.

على أن الزمن الذي يتحرر بموجبه عالِمُ الفيدا من ربقة الزمن، هو اللحظة. يقول «كنا اوبانيشاد»[٩٠] حول هذا الزمن أنه رعد وبرق ولحظةُ رمشةِ عين. إن هذه اللحظة إشارة الى «الاشراق» اي لحظة إضاءة ويقظة وهرب من الزمن يتحقق فيها. والآن، بالنظر لرمزية الشمس الثابتة واللحظة التي تتألق كالبرق يتجلى الجانبان الزماني والمكاني للتحرر من العالم، وافضل مثال لهذين الجانبين يمكن ان نجده في حكاية الولادة الأسطورية لـ «بوذا».

تروي الكتب المقدسة البوذية انه بمجرد أن ولد «بوذي ساتوا»[1][٩١]، وضع قدميه على الأرض وخطا سبع خطوات باتجاه الشمال[2].. تلفت حواليه وصرخ بصوت عالٍ: «أنا أعلى العوالم، أفضل العوالم، أقدم العوالم، وهذه آخر ولاداتي». الخطوات السبع التي أخذت بوذا الى قمة العالم، هي معراجه. عبارة «أنا أعلى العوالم»[٩٢] اشارة الى أن بوذا يستطيع أن يبلغ سقف العالم، أي يضع الابعاد والمكان تحت اقدامه، وهذا المعراج اجتياز للسماوات السبع والافلاك السبعة. وبعبارة «أنا أقدم العوالم»[٩٣] يضع بوذا الزمن النسبي تحت قدميه، فالنقطة الخلاقة التي تستمد الخلقة مادتها منها، هي باعتبارٍ ما أرفع وأعلى مكان ممكن (أي انها نقطة محيطة ومحاطة في الوقت نفسه) وهي باعتبار آخر متقدمة على كل شيء أي انها بداية الوجود. معراج بوذا الى مركز العالم، والذي ربط الكثرة الى الوحدة كما يفعل المحور، هو في حكم تخطٍ للمكان والزمان معاً، ولهذا يسمى بوذا «الذي ذهب هكذا» أو «الذي التحق بذلك الساحل»[3].

---

(1) Budhisattvâ; بوذا بالقوة

(2) sapta pâdâni

(3) Tathagata

بالالتحاق بذلك الساحل يزامن بوذا بداية الزمن، ويستوطن بداية المكان، وينفذ في لحظة خاطفة الى مساحة سابقة للخلقة، وسابقة للـوهم الكـوني، وسـابقة للوجود نفسه. كما يستطيع بوذا أن يسير في الزمن بصورة معكوسة(١)، وبـهذا يطلع على حيواته السابقة، ويصل عن هـذا الطـريق الى نـقطة البـدايـة. لهـذا الاسلوب قيمته الرفيعة في فنون «اليوغا»، وسنشير اليه في نهاية هذه الفقرة.

والآن، من أجل ايضاح اكبر لجوانب مختلفة من مفهوم الزمـن، أي الزمـن الابدي الذي لا مدة له، والزمن الاعتباري الناجم عن الوهم الكوني، والذي يعد لعبة طفولية، سنسرد حكايتين اسطوريتين من كتاب لخبير الهنديات الالمـاني «هاينريش تستيمر»(٢)[٩٤] حتى تتوفر لنا مزيد من المعرفة بـالتصور الهـندي لهذه القضايا.

١ ـ حكاية استعراض النمل

لخص «تستيمر» هذه القصة الاسطورية من رسالة فيرتا پورانا(٣).

بعد أن انتصر «ايندرا»(٤) كبير الآلهة على تنين(٥) عظيم شرب مياه الارض وأدى الى الجفاف، خالجه زهو وغرور وقرر ان يوسع من قصوره ويزيدها بهاءً وزينة وبهرجة. فنان الآلهة «فيشفا كارما»(٦) بذل قصارى جـهده طـوال سـنة كاملة، فشيد له قصراً منيفاً. بيد أن «ايندرا» لم يقتنع به واراد بـناء مـزيد مـن القصور لا يكون لها في العالم كله نظير في الأبهة والجلال. ومـن شـدة تـعبه واجهاده، قصد «فيشفا كارما» الى «برهما» ليشكو اليه الحال. واستعان «برهما» بـ «فيشنو» عارضاً عليه المشكلة، فوعده فيشنو أن يعيد «ايندرا» الى رشده. في

(1) pratiloman
(2) H. Zimmer
(3) brahmavairta purâna
(4) Indra
(5) Vrta
(6) Vis'vakarma

اليوم الذي تربع فيه ايندرا على عرشه الشامخ، جاء للقائه طفل عليه ثياب الرهبان الجوالين. إنه فيشنو تنكر بهذا الزي ليحط من مكانة كبير الآلهة. ومن دون أن يفصح فيشنو عن هويته خاطب ايندرا بالقول «يا طفلي» وحدثه عن عدد «الايندرات» الكبير الذين ظهروا لفترة قصيرة ثم بادوا على مر احقاب التاريخ الطويلة، واضاف: «لقد شهدت الاضمحلال المخيف للعالم. في نهايات الاحقاب كنت شاهداً على فناء متتابع لكل الاشياء. حينما تفنى آخر ذرة في محيط المياه الازلية وهو مصدر كل شيء... فمن ذا الذي بوسعه حساب عدد العوالم التي فنيت؟ والعوالم التي تنبثق تباعاً من أعماق المياه الواسعة؟... من ذا الذي يستطيع حساب سعة الفضاءات اللا متناهية وعدد العوالم التي كانت متراصة بجوار بعضها، وكان لكل واحد منها «برهماه» و «فيشنوه» و «شيفاه»؟ وكذلك عدد «الايندرات» الهائل... حياة ايندرا وسلطانه لم يستمر سوى دورة كونية[1]. وكل نهار وأمسية من نهارات وأمسيات برهمن تعادل ٢٨ عمراً لايندرا، الا أن حياة براهمن نفسه محدودة. يغرب براهمن ويقوم آخر. لا نهاية لاعداد البراهمنات، فما بالك بعدد الايندرات».

حينما كان الطفل يتكلم كان طابور طويل من النمل بعرض مترين يمشي هناك على الأرض. رمق الطفل طابور النمل بنظرة وضحك بصوت عالٍ ثم عاود الصمت وغرق في تفكير عميق. تفاقم الاضطراب والقلق لدى ايندرا وقال: «لِمَ تضحك؟ من أنت أيها الموجود الغامض الذي تنكَّر بشكل طفل صغير؟» فأجاب الطفل: «كنت انظر الى النمل المتحرك على شكل طابور طويل، كل واحدة منه كانت في السابق ايندرا. كل واحدة منه تربعت في الماضي على عرشها بفضل تقواها وسجاياها، أما الآن وبعد تبدلات عديدة فقد غدت نملة ليس إلّا. إن جيش النمل هذا هو جيش ايندرات». ثم تابع قوله: «الحيوات طوال كثير من أحقاب الخلق الجديد، تبدو كصور خيالية في رؤيا... الموت يسود قانون الزمن،

(1) Mâhâyuga

احسان الموجودات الحالمة واساءاتـهم تـؤول الى الفـناء كـفقاعات خـاوية، والعاقل هو من لا يتعلق قلبه بهذه ولا بتلك. العاقل لا يتعلق قلبه بأي شيء». حيال هذا الطفل الغامض شعر ايندرا بالهوان والضعة، ودخل في هـذه الاثـناء شخص ثالث. انه اشبه بمعتكف معتزل على رأسه قبعة من الخـوص ويـرتدي جلد غزال أسود، وعلى جبينه علامة بيضاء... صدره مَلِيٌّ بالشعر لكن فيه بقعة دائرية خالية من الشعر. قال هذا المرتاض لايندرا أنه من سـلالة «بـراهـمن» واسمه «المُشعِر» ولأن عمره قصير جداً لذا لم يـتخذ زوجـة وليس له عـيال وأطفال، انما يستحصل قوت يومه بالاستجداء، وقد وضع قبعة الخوص هـذه على رأسه لتقيه وتحميه. أما هذه الدائرة الخالية من الشعر في وسط صدره، فإن شعرةً من صدره تسقط كلما مات ايندرا، واذا سقط سائر الشعر فإنه سـيموت. واضاف: «لهذا يا سليل براهمن كان عمري قصيراً، ولا تنفعني زوجة واطـفال وحياة».

ثم اختفى المرتاض وكان تجسيداً لـ «شيفا» واختفى معه الطفل وكان مظهراً لـ «فيشنو»، وظل ايندرا يكابد صدمة عنيفة من هذه الحادثة العجيبة، فتخلى عن ماله وجلاله وأوكل السلطة لابنه ليتفرغ للاعـتكاف والعـزلة والتـهجد. قـلقت زوجة ايندرا من قرار زوجها، وقصدت «بريهاسپاتي»[1] استاذ السحر والحكمة فعرضت عليه المشكلة.

أخذ «بريهاسپاتي» الزوجة الى زوجها وأكد لايـندرا أن الحـياة المـعنوية محمودة بلا ريب، الّا ان لكل شخص في هذه الحياة واجباً لابد أن ينهض به، والعاقل هو من يعمل ويكون في الوقت ذاته غنياً عن ثمرات عمله، لا أن يترك الدنيا ويختار العزلة والاعتكاف. اقتنع ايندرا بهذا الكلام وعاد يواصـل حـياته الطبيعية.

النقاط التي يتسنى امتتاحها من هذه الحكاية الاسطورية جديرة بكل تأمل.

---

(1) Brhaspati

في البدء ومع كشف النقاب عن المنظر الرهيب لاحقاب العالم والفضاء اللا متناهي، تذهب كل المطامح «التاريخية» لايندرا أدراج الرياح. وفي قبال هذه الرؤية الاساطيرية للزمن، وحيال هذا التسلسل اللا متناهي للاحداث، تلوح المخلوقات الاساطيرية ومنها ايندرا نفسه تافهةً حقيرة كالنمل وفي مثل هذا المشهد، لا يبدو جلال ايندرا وعظمته وهو ايضاً في أصله مجرد نملة، سوى سراب كاذب لا يجدي أي نفع. هذا «المشهد الاساطيري» يعرض على ايندرا المسرح الواقعي للحقيقة، والذي تبدو كل الاحداث بالنسبة اليه سراباً تافهاً وفقاعات خاوية حتى لو كانت حرباً اسطورية خاضها ايندرا ضد التنين العظيم. بالتواجد في الزمن الاساطيري، يتحرر «ايندرا» من أسر الزمن الدنيوي، بيد ان هذا لا يعني أن ينبذ الانسان كل شيء ويترك الدنيا، وهذا درس لقنه «بريهاسپاتي» لايندرا. الشكل المحبذ هو أن يستطيع الانسان بالنظر للبعد اللا متناهي للاحقاب والادوار الكونية، البقاء كمخلوق داخل الزمن التاريخي، وافضل نموذج لهذه الاخلاق الهندية القديمة يمكن ان نطالعه في رسالة بهاغاوات غيتا. عينة الفكرة هي أن يزهد الانسان في ثمار العمل ونتائجه[1] لا في العمل نفسه. على الانسان ان يكون اثناء مزاولة العمل منزّهاً عن العمل، «كزهرة نيلوفر تطفو على الماء ولا تبتل به»[٩٥]، وبالتالي سيزاول الانسان العمل من دون أن يمارس أي عمل. وهذا الفن، أي الغنى عن ثمار العمل، يسمى فن «اليوغا»[2][٩٦]، أي الارتباط بالعمل ذاته لا بنتائجه الايجابية أو السلبية[٩٧].

الذي يبلغ مثل هذا المقام السامق، يرى المجاز حقيقةً ويرى المحدود لا محدوداً، وينظر الى الصور الخيالية التي تظهر في الزمان وتتفتح لحين من الزمن ثم تفنى، فيلتذ لرؤيتها ويستأنس بها، غير انه يعلم في الوقت ذاته انها ليست

---

(1) phalatrsnavairâgya

(2) yoga karmasu kaus'alam

ذات قيمة تذكر من الناحية الاعتبارية. الزمن هو مسرح تجلي الوهم الكوني، وهو في الوقت ذاته وسيلة للتحرر من الزمن ذاته، لأنه من ناحية يعكس عدم ثبات الكائنات وطابعها الوهمي، ومن ناحية ثانية يحررنا من البُعد الزمني عبر الايحاء بالبُعد الازلي للزمن الاساطيري.

في الهند، ينجم ظهور الزمن من السحر الكوني[١] الذي يُفسر بدوره على أنه لعبة[٢]. لايضاح الفكرة نستعين بحكاية اسطورية ثانية تسلط مزيداً من الضوء على السراب الزمني.

٢ ـ المايا لدى الإله فيشنو[٩٨]

تتعلق هذه الحكاية بـ «نارادا»[٣] أحد الابطال الاسطوريين في الهند. بعد رياضات شاقة مجهدة، يفلح «نارادا» في خطب ود «فيشنو» ولفت انتباهه، فيظهر له فيشنو ويعده بأن يحقق له أية أمنية يطلبها، فيقول نارادا: «يا سيد الكائنات، أرني قدرتك المعجزة المسماة: مايا». لم يجبه فيشنو بشيء لكنه أخذه معه الى صحراء قاحلة محرقة. أصاب كلاهما ظمأ شديد، وكانت احدى القرى تلوح من بعيد. طلب فيشنو من نارادا أن يأتيه من القرية ببعض الماء، فسارع الثاني الى القرية. طرق أحدى الابواب فظهرت منه فتاة رائعة الجمال. ذهل نارادا لحسنها فنسي مهمته تماماً، ودخل البيت خلف الفتاة. وكأن أهل الدار كانوا جميعهم بانتظاره. مكث نارادا بينهم، وبعد ردح من الزمن طلب يد الفتاة من والدها وتزوجها. مضت ١٢ سنة على هذه الحادثة ورزق نارادا بثلاثة اولاد. حينما قضى والد زوجته نحبه ورث كل امواله وممتلكاته. في السنة الثانية عشرة هطلت امطار عنيفة ففاضت جميع الانهار وعمّت السيول كل مكان، فخرج نارادا ذات ليلة ممسكاً زوجته بيد وابنيه الكبيرين باليد الثانية، وحاملاً

---

(1) mâyâ

(2) lila

(3) Narada

ابنه الصغير على كتفيه. فاجأتهم دوامات مائية موحلة، وانـزلقت قـدم نـارادا فسقط الطفل الصغير عن كاهله واخـتفى وسـط الدوامـة... تـرك نـارادا ابـنيه الآخرين وهرع خلف ابنه الصغير، لكن بعد فوات الأوان. انطلقت موجة اخرى فخطفت ابنيه الكبيرين. وقبل أن يستطيع نارادا فعل شيء شاهد زوجته تختفي هي الاخرى وسط الوحول. طفق يصرخ ويستغيث بفزع وهستيريا، واخذ يعدو هنا وهناك كنمر جريح بحثاً عن بيته وعائلته التي ذهبت ادراج الرياح، الى أن استغرقته المياه هو أيضاً ففقد وعيه ولم يعد يشعر بشيء. بعد أمد من الوقت فتح عينيه فألفى نفسه وحيداً غريباً على ساحل موحل. تذكر الكوارث التي حلت به وانهمرت الدموع من عينيه. فجأة، إذا به يسمع صوتاً محبباً يقول له: «يا ولدي، منذ ربع ساعة وأنا انتظرك، هل جئتني بالماء؟» صحا نارادا على نفسه، فشاهد بدل السيول والمياه صحراء حارقة، وامامه فيشنو يـبتسم له ابـتسامة غـامضة ويقول: «هل أدركت الآن سرَّ ما لديَّ من المايا؟».

أياً كان، ادرك نارادا أن الزمن هو مسرح ظهور المايا التي يتمتع بها فيشنو.

«المايا» من المفاهيم الرئيسة في الافكار والفلسفة الهندية. المايا هـي فـي الأصل قوة السحر والخوارق. انها تشتق من جذر √ma بمعنى قياس المقدار. في نهاية الدورة الكونية تعطل قوة «المايا» ويعود كل شـيء الى أصـله. «المـايا» ليست واقعية ولا هي غير واقعية. ليست وجوداً ولا عدماً. ولا هي وجود وعدم في الوقت ذاته[1]. في الميدان التجريبي، تبقى المايا موجودة ما لم ترفع الحجب عن الحقيقة. لا يمكن القول أن المايا موجودة[2]، لأن البـراهـمن وحـده هـو الموجود وجوداً مطلقاً، ولا يمكن القول أن المايا غير موجودة[3] لأنها هي التي تُظهر عالم الوجود. المايا هي الشرخ ما بين ظهور الوجود واستتاره. المايا حد أشبه بحد السيف يفصل بين عدم مستور حينما يظهر، وضياء يـحجِبُ حـينما

---

(1) na sati na asati na sadasati

(2) sad

(3) asad

يسطع. من هنا كانت المايا لا هي وجود ولا هي غير وجود[1]. المايا هي باعتبارٍ ما قوة التجلي وملكة الخيال، وهي ايضاً قوة الاستتار والظلام، لأن ما تُظهره هو في كنه ظهوره مكنون وخافٍ، كساحر لا يخضع لتأثيرات سحره، كذلك وجود «الذات المطلقة»[2] لا تخضع لتأثيرات الزمن وعجلة الخلق الجديد[٩٩]. الزمن يولد من هذا السحر واللعب والخيال المعشعش في قوة المايا.

على ان المايا ببيان آخر هي أيضاً لعبة[3]. «ليلا» هي لعبة... لعبة عبثية لا غاية من ورائها... لعبة من أجل اللعبة. يقول الحكيم الهندي الكبير شانكارا: «كما إن الفرد الذي تتحقق جميع طموحاته في هذا العالم، كالملك مثلاً، أو أحد المقربين من الملك، لا يفعل في الاماكن المعدة للترفيه عنه سوى قضاء أوقاته باللهو واللعب الذي لا يرجو من ورائه تحقيق أية غاية أو هدف... كذلك البراهمن من دون أن يقصد الى أية غاية تجتزئ من وجوده وضرورة هذا الوجود، باستطاعته اشغال نفسه بنشاطٍ هو مجردُ لعبٍ وعبث»[١٠٠].

لعبة البراهمن هي المايا نفسها، ومسرح استعراض المايا هو الزمن الذي يدوِّر عجلة الخلق الجديد. الزمن يستعرض البراهمن ويخفيه في الوقت ذاته. الزمن هو الذي يجلي الادوار (الاحقاب) الكونية، والزمان ايضاً هو الذي على حد تعبير بوذا، يشدُّ ويفتح عُقَداً خيالية في فضاء السماء الخالي من أي شيء. والزمن ايضاً ومعه لعبة المايا هما اللذان يضعان أول الاشكال والتصاميم على لوح الوجود. في الامثلة التي سقناها لاحظنا أن هذه «الصور النوعية» الازلية تظهر في الهند على شكل طفل بالي الثياب، وفي الاساطير الايرانية على صورة شاب يافع في الخامسة عشرة من عمره، وفي فلسفة هيراقليطس على شكل

---

(1) na anya na ananya

(2) parâtman

(3) lila

طفل، وهذه هي رمزية «الطفل الابدي»[1] واشـارة الى «الصـورة الازليـة»[2] والصورة النوعية الاساطيرية... طفل برئ تشغله لعبة سحرية في فضاء خيالي. ولهذا يقول أحد أكبر المفكرين المعاصرين في الهند «شري اوروبـيندو»: «الله طفل أبدي يتسلى بلعبة أبدية في حديقة أبدية».

على أن هذا الزمن في الهند، ينعكس في الذاكرة[3] والخواطر ايضاً. الذاكرة مكتظة بالتأثرات الذهنية القديمة[4] التي انتقلت الى الانسان في غمرة التغيرات العديدة التي شهدها الانسان اثناء دوران عجلة الخلق الجديد. بتعبير آخر، روح الانسان زاخرة بزمان «مضغوط» يدفعه محتواه القديم لملاحقة الانسان كالظل. «التأثرات القديمة» تكوّن «الذاكرة الجماعية» التي هي نفسها اللا وعـي. لهـذا المفهوم شبه عجيب بمفهوم «اللا وعي الجماعي» عند يونغ. بيد أن الهند ترنو الى الهرب من الذاكرة. انها قلقة عـلى الحـرية وتـطالب بـنسف هـذا الزمـن «المضغوط» الكائن في اللا شعور، ومن اساليب نسفه الاستعانة بفنون اليـوغا. اليوغا هي الغاء للامواج النفسية والذهنية[5][١٠١]. بعبارة ثانية اليوغا هي فـن تبديل الذهن والروح الى صفحة بيضاء ناصعة بلا أي خطوط أو نقوش. صفحة تم محو كل نقوشها وصورها. هذا هو سبيل اليوغا الذي يستحصل عن طريق تنظيم الشهيق والزفير والمراقـبة والتـفكر، وبـالتالي الفـناء والوصـال[6]. مـن الكرامات المعروفة التي يكتسبها المرتاضون باليوغا السير العكسي للـزمن[7] والذي يسير بموجبه المرتاض سيراً عكسياً في الزمان عائداً الى المصدر الأول لأمواج الخلقة واللحظة الاولى لدوران عـجلة الحـياة[١٠٢] وهـي يـوم الأزل

---

(1) puer aelernus

(2) Urbild

(3) smrti

(4) vâsanâ

(5) yoga cittavrttinirodha

(6) asmâdhi

(7) pratiloman

والانطلاق. من نتائج هذه العملية اكتشاف جذور الذاكرة وبالتالي القضاء على الزمن المكنون والمضغوط فيها، إذ بالانضمام الى أولى لحظات التجلي الوجودي، يتحول المرتاض نفسه الى موجود اساطيري، ويتحرر من ربقة التعين الزمني.

ج ـ الزمن في الثقافة اليونانية

مفهوم الزمن في الفلسفة اليونانية القديمة، اي في الفلسفة التي سبقت سقراط، يتصل بمفاهيم اساسية للفكر اليوناني من قبيل «اللوغوس» الكلام، و «الفوزيس»[1] أي الطبيعة، و «الكوسموس»[2] أي النظام الكوني، و«الايون»[3] بمعنى الزمان. تمثل هذه المفاهيم قاعدة التفكير اليوناني والغربي. وقد أثارت آراءً وتصورات متنوعة لدى الباحثين والفلاسفة. فمثلاً يمعنن كاسيرر اللوغوس بأنه العقل، مقرراً انه مرحلة متأخرة على الرؤية الاساطيرية (الميتوس). ويميز «والترا اوتو»[4] بين الميتوس واللوغوس. على أن التفسير الذي يقدمه المفكر الالماني المعاصر «مارتين هيدغر» لهذه المفاهيم، ولاسيما الصلة بين اللوغوس والميتوس، يتباين عن آراء الآخرين طبعاً. وحيث اننا درسنا في موضع آخر من هذا الكتاب ملابسات الصلة بين الميت واللوغوس، سنكتفي هنا بالاشارة الى تفسير هيدغر لمفهوم «الايون» أي الزمن في فلسفة هيراقليطس. يعتقد هيدغر أن الزمن في فلسفة هيراقليطس يشي بتضامن الوجود[5] والأساس[6]، وهذا الارتباط هو زمن[7]، ولعبة[8] في ذات الوقت. إن هذا التضامن يتعلق من جانب

(1) physis
(2) kosmos
(3) aiôn
(4) Walter Otto
(5) Sein
(6) Grund :العلة
(7) Zeit
(8) Spiel

آخر بقَدَر الوجود(١). لترجمة كلمة «غشيك» (قدر) وتمثل أحد المفاهيم الجذرية في فلسفة هيدغر، اخترنا المفردة البهلوية «بخش» (منح = إعطاء). كلمة «منح» بليغة جداً فهي تعبر عن معنى القدر باعتباره «منحاً» أو «هبة». ولكن قبل أن نخوض في مفهوم الزمن، لنرى ما الذي يرمي اليه هيدغر من مفهوم «منح الوجود»؟

يقول هيدغر:

«تاريخ الوجود(٢) هو منح الوجود(٣) الذي يمنح نفسه لنا في حين يكون مستوراً خفياً عموماً، نحن نستنبط من كلمة «غشيك» ذات الشيء الذي يحدده ويعيّنه القدر(٤): مصيرٌ حزينٌ، سيئاً كان أو حسناً. هذا هو معناها الفرعي، لأن فعل «شيكن» يفيد في الأصل هذه المعاني: الاعداد، التنظيم، وضع كل شيء في محله، الترتيب والتوضيب... حينما نستخدم «غشيك» لـ «الوجود»، نقصد أن الوجود يوجه الينا نداءً ويضيئ نفسه ويكشف عن نفسه، وباضاءة نفسه يسبغ النظام على «الساحة ـ اللعبة ـ الزمن»(٥) ليتسنى للموجود الظهور فيه... وعلى العكس من ذلك يتعين التاريخ من «منح الوجود» أي من ذلك الشيء الذي يمنحنا نفسه رغم استتاره... «منح الذات» و «استتار الذات» شيء واحد وليس شيئين... واذا كان حقاً ان الوجود يمنحنا نفسه ويستوعبنا في دائرته (فضائه) وانه منح وعطاء(٦)، حينئذ نستنتج ان الوجود في اطوار منحه المختلفة، انما يقول شيئاً آخر»[١٠٣].

لا يقول هيدغر ان الوجود يتخذ في الادوار والأطوار المختلفة تجليات اخرى، بل يؤكد على انه «يقول شيئاً آخر». قوْل شيءٍ آخر أمرٌ يتصل بالجانب

---

(1) Seinsgeschick

(2) Seinsgeschichte

(3) Geschick

(4) Schicksal

(5) Zeit _ Spiel _ Raum

(6) Schickung

الخلاق للكلام الاساطيري، ذلك ان الكلام بالنسبة لهيدغر كما سنرى لاحقاً هو «بيت الوجود». حول اللوغوس وصلته بالوجود يقول هيدغر: «اللوغوس هو تواجد واساس (علة) في آن واحد. الوجود والاساس ينتميان لبعضهما في اللوغوس. هذا التضامن بين الوجود والاساس في آنٍ واحد ومكانٍ وحالٍ واحد، يسميه اللوغوسُ: «امكانيةَ أن يكون الشيء أساساً أو جذراً»[1] بمعنى «امكانية التفتح والازدهار»، والانبثاق من الذات، و «الفوزيس»، والوجودِ، و (من جهة ثانية) يسميه: «امكانية أن يكون الشيء أساساً» بمعنى «التأسيسِ»[2] وارساءِ القواعد، ومنحِ الأسس[3]: أي الأساس والعلة. اللوغوس يسمي الوجودَ والاساسَ في آنٍ واحد وبعملية واحدة»[١٠٤].

الصلة العائلية أو الرباط بين الميتوس واللوغوس مطروح هاهنا بوضوح. ومفهوم «امكانية ان يكون الشيء اساساً» مطروح بمعنى امكانية التفتح والازدهار، والانبثاق من الذات، أي الوجود، باتجاه الظهور والتجلي، ومطروح ايضاً بمعنى «التأسيس» وإرساء القواعد ومنح الدعائم والأسس. أي ان هذا المفهوم يوحي من جهة بتفتح الوجود كـ «الفوزيس»، ويشير من جهة ثانية الى التأسيس، وارساء «الاساس» ذاته، وهذا الأساس هو «العلة» ايضاً. «امكانية ان يكون الشيء اساساً» هو باعتبارٍ ما «التأسيس» (بن دهشن) الاساطيري الذي تطرقنا اليه قبل صفحات، وقلنا أن طابعه العلّي ممكن التفسير بفضل الفعل الالماني «بغروندن»، وهذا «التأسيس» نفسه هو باعتبار آخر «امكانية التفتح» و «الانبثاق من الذات» أي «الفوزيس» و «الوجود». نظراً لما يقوله هيدغر عن «منح الوجود» يبدو تأسيس اللوغوس من جهة اخرى «منحاً» لـ «منح الوجود» لنا، وهو «منح» مصاحبٌ للاستتار بالفطرة، لأن كنه الوجود أو «هوية الغيب»

---

(1) vorliegen lassen

(2) vorlegen

(3) gründen

هي في الأصل «ابغروند»[١] أي عدم، و «اساس بلا اساس» أو على حد تعبير الهندوس «جذر بلا جذور»[٢]. الوجود وهو المستور في كنهه، يوفر «الساحة ـ اللعبة ـ الزمن». توفير هذه الساحة أو المسرح هو ذاته عملية التأسيس الاساطيري. والميت بدوره كما لاحظنا هو اساس وبداية كل شيء، وهو الى ذلك بسبب طابعه «المؤسس للعالم» تفتح وتبرعم وانبثاق وعرض مجدد يصنع ساحة الزمان. وقد اسلفنا أن الاساطير الهندية تعبر عن هذا الظهور بـ «بيضة ذهبية» تتفتح على المياه الأزلية (وهي ذاتها ابغروند)[٣] وتستبطن في دخيلتها كافة الكينونات. هذه البيضة الذهبية هى خيال كوني ولعبة زمنية[٤]، وهي ايضاً مياه أزلية «اساس للوجود لا أساس له».

يفسر هيدغر عبارة هيراقليطس في ضوء هذه الافكار والاعتبارات. هذه هي ترجمة العبارة المعروفة لهيراقليطس: «الزمن طفل يلعب بمكعبات وقطع، والسلطة هي لهذا الطفل». أما هيدغر فيعيد صياغة العبارة على النحو التالي: «منح الوجود[٥] طفل يلعب، انه يلعب بمكعبات وقطع، للطفل هذه السلطة»[١٠٥]. ثم يفسر هيدغر سلطة هذا الطفل على انها «آركيه»[٦] أي البداية والانطلاق، ليفسر البداية بمعنى الاساس والعلة السائدة والمانحة للصور، أو لنقل الوجود «من أجل الموجود». والخلاصة هي أن المراد من الطفل الذي يلعب، ليس سوى «منح وجود».

النتيجة الاخيرة التي نخلص اليها هي ان الزمن «منح وجود» ولعب يزاوله طفل ابدي، وسلطة هذا الطفل هي «التاسيس» الاساطيري، ولعبة الطفل الكونية وسلطته تستوعب مفهوم اللوغوس الذي ألمحنا اليه. في معرض الاجابة عن

---

(1) Abgrund

(2) amûlamûlam

(3) Ab _ gurnd

(4) lila

(5) aiôn, seinsgeschick

(6) arkhe

السؤال: لماذا يلعب هذا الطفل؟ يقول هيدغر: «يلعب لأنه يلعب»[١٠٦]. كلمة لأنه[1] ذائبة داخل اللعب، أي انها لاتتقبل «لماذا»، فهو يلعب لأنه يلعب. هنا لا يبقى الّا اللعب «فقط»[2]. الّا ان «فقط» هذه هي كل شيء أما تلك فواحدة فريدة. حيث ان الوجود ذاته «تأسيس»، لذا فهو بلا اساس ولا جذور، يتسلى بهذا اللعب، ويمنحنا الوجود والأساس بلعبه هذا...

غير ان الزمن في فلسفة هيراقليطس كما يؤوّلها هيدغر، ينتمي الى بواكير الفلسفة اليونانية والغربية. اضف الى ذلك أن تأويل هيدغر شخصي جداً ولا يكتسب معناه الّا داخل المنظومة الفلسفية لهيدغر. أما عند فلاسفة اليونان اللاحقين نظير افلاطون وارسطو، فالزمن رغم انه دوراني، الّا انه لا يتوفر على هذا العمق الاساطيري. بحسب افلاطون Timée 37c = 38a، فإن الزمن الذي يستخلص من انقلاب دوران الافلاك السماوية، هو بحد ذاته صورة متحركة للابدية الثابتة، ولما كان هذا الزمن النسبي انعكاساً للزمن الابدي، لهذا يبدو على شكل احقاب وأدوار تتحرك وتدور دائماً. وبالتالي فإن تحول الكائنات وكذلك المدة الجارية في صومعة التكون والفساد هذه، تتجلى على شكل دورات منظمة وطبقاً لتسلسل لا نهائي تظهر فيه الموجودات وتفنى وتحيا من جديد. كوكبة من مفكري نهاية العصر اليوناني القديم، ومنهم الفيثاغوريون، والرواقيون وسواهم، اكدوا ان ليس محصلة جميع الموجودات هي التي تبقى فقط من دون أن ينقص منها شيء أو يضاف اليها شيء بل وفي داخل كل واحدة من هذه «الدورات»[3][١٠٧] تقع ذات الاحداث التي وقعت في الدورات السابقة، وستقع بالضرورة في الدورات اللاحقة وهكذا الى غير نهاية. ما من حادثة لا سابقة لها (كموت سقراط مثلاً) بل لابد انها وقعت في الماضي وتقع الآن وستقع مستقبلاً. الموجودات التي كانت في السابق موجودة الآن ايضاً، وستكون موجودة حتى

(1) weil

(2) nur

(3) alônes

في المستقبل. الزمن العالمي تكرار وعود أبدي[1]. في هذه الدائرة، ما من نقطة لها بدايتها المطلقة، ولا مقطعها الوسيط، ولا نهايتها[2]. نهاية سنة كونية كبيرة هي مستهل سنة جديدة. وببيان آخر: ليس للعالم بداية ولا نهاية، فهو في حالة دوران دائمية ابدية تفرضها حركة تسلسل الادوار اللا نهائية. لا يمكن تصوير امتداد الزمن وسعته بواسطة خط أفقي تشكل بدايته ونهايته واقعة ازلية وحادثة نهائية. واذا كان للزمن ذاته نغماته الخاصة بسبب أدواره المتنوعة، فهو رغم ذلك يفتقر لاتجاه كلي أو غاية معينة. يقول ارسطو[١٠٨] حول الدورات الكونية: «كيف ينبغي ادراك كلمات قبل وبعد؟ هل يجب فهمها كما يلي: هل الذين عاشوا اثناء حرب «طروادة»[3][١٠٩] متقدمون علينا، والذين سبقوهم متقدمون عليهم والى غير نهاية؟... وهل البشر كلما كانوا اسبق واعرق في الماضي كانوا متقدمين على من يتلوهم؟ أم أنه اذا كان حقاً ان للعالم بداية ووسط ونهاية، وكل ما يصل الى نهايته بفعل الشيخوخة يعود تارة اخرى الى بدايته، واذا اصح أن الأشياء السابقة اقرب الى البداية، إذن ما المانع ان نكون اقرب الى البداية من الذين زامنوا حرب «طروادة؟» يعتقد ارسطو اننا في الدائرة المتحركة التي نقف عليها نستطيع اعتبار انفسنا متأخرين بالنسبة لحرب طروادة، ولكن اذا عادت عجلة الزمن واوجدت من بعدنا حرب طروادة، إذ ذاك نستطيع القول اننا متقدمون على حرب طروادة، لأنه ما من تقدُّم وتأخُّر بالمطلق. طبعاً، كان ارسطو من المؤمنين بالعود الابدي للانواع وليس للافراد، ولكن لأن كل شيء يتكرر ويبقى عين ذاته، يغدو من المستحيل وقوع حدث جديد عبر الزمن. ولهذا لم يبتدع اليونان القديم مفهوم التاريخ. يرى الباحث الفرنسي «بويش» انه ينبغي البحث عن اسباب عزوف اليونانيين عن التاريخ في أن عالم التكون والفساد الضئيل القيمة لم يكن ليسترعي انتباه الفيلسوف اليوناني المتسمّر على الحقائق الازلية، ولأن

(1) anakuklôsis

(2) apokatastasis

(3) Trole

احداث العالم، من ناحية اخرى، تظهر في دائرة يمكن لأية نقطة فيها أن تكون بداية ووسط ونهاية، وليس بين نقاطها أية حالة من حالات التقدم والتأخر المطلق، من هنا لم يجدوا في اليونان القديم نقطة عطف يمكن في ضوئها التمييز بين الماضي والمستقبل التاريخي[١١٠]. الزمن عند اليونانيين كان ذا علاقة بالنظام الكوني، بل كان يعد من زاوية ما أثراً وتجلياً لذلك النظام، وهو نظام سماه اليونانيون «كوسموس»[1] ما يوحي بمعنى النظام، وبمعنى الكون ايضاً. انه انعكاس للنظام الالهي، بل هو في انظار بعض اليونانيين «ابن الله»[١١١]. وهكذا، اكتسى «الدين» اليوناني منذ أواخر حياة افلاطون حتى نهاية «پاغانيزم»[2] أي الى ما قبل ظهور المسيح، «صبغةً كونية»[3]، وعلى حد تعبير «پويش» بموازاة العجائب التي كان يشعر بها اليونانيون حيال هذا النظام تلاحظ ضروب من الهمِّ والتعب والاضطراب، وحتى العجز. إذ أن هذا النظام الصارم يبتدئ دائماً ولا يتغير أي شيء فيه، بل تبقى الاشياء ذاتها التي كانت في السابق، فحياتنا ليست شيئاً استثنائياً، انما كنا آلاف المرات في السابق وفي الحاضر، وسنكون في المستقبل ايضاً. وسيبقى هذا التناسخ[4] والتحول مستمراً متكرراً دون اي انقطاع أو نهاية. الاجرام السماوية والنظام الفلكي لا يتغير في أصله وهو الذي يرسم مصائر الجميع في إطار قدرٍ[5] ثقل على صدور الآدميين. وإذن، طالما كانت القوانين المهيمنة على الاشكال النجومية للعالم لا تقبل التبديل، وطالما كان النظام الكوني عصياً على الفناء، فأفضل الطرق أن يستسلم له الانسان، ويتقبل كل شيء ولا تذهب به مذاهب الاحلام والاخيلة فيما يخص عاقبة العالم[١١٢]. اذا كان الزمن فى مطلع الفلسفة اليونانية «منحاً للوجود» كما يرى هيدغر، فقد

---

(1) Kosmos

(2) pagnisme

(3) cosmique

(4) métempsycoses.

(5) heimarméné, fatum

انقلب في خواتيم حقبة الفكر اليوناني الى نظام ممل رتيب لا تنطوي حركته الدورانية على أية بشارة جديدة، ولا يستبطن سوى تكرار ملحٍّ لأحداث مألوفة[١١٣].

د ـ الزمن في الصين

في العقيدة «الطاوية»[1] القديمة في الصين، يكتسب الزمن صلة وثيقة بمفهوم «الطاو» نفسه. الطاو هو الطريق وهو الغاية، هو المبدأ وهو الطبيعة، إلّا انه في الأصل فراغ ليس بشيء على الاطلاق. بهذا الشأن، يقول «لاوتسو»[2][١١٤] مؤسس هذه الديانة الذي عاش في القرن السادس قبل الميلاد، في كتاب «طاوتي كينغ»[3]:

«ثلاثون ذراعاً تتصل بالمحور (عجلة) لكن الفراغات الوسيطة هي التي تحرِّك العربة. يفخرون الطين ليصنعوا منه أواني، الا انهم يستخدمون الأواني بفضل الفراغ الداخلي في وسطها. البيت فيه جدران ونوافذ، لكن الفراغ الذي في داخله هو الذي يجعل الحياة ممكنة. الوجود يمنح الامكانات والاشياء، لكن ما يمنحه العدم هو الذي يؤهلنا لاستخدام هذه الاشياء»[١١٥].

في معظم الرسائل الطاوية، يشبهون الطاو بالفراغ داخل الاواني، والفضاء داخل الوديان، والهواء الذي ينفخه الحدّادون. غاية الحكيم والعارف الطاوي الصيني هي وضع اليد على هذا الفراغ... الفراغ المليئ بكل شيء وهو في الاساس لا شيء. يقول «لاوتسو»: «إرقَ الى الفراغ المتسامي، واحفظ نفسك في سكينة مطلقة، وقبالة اضطراب الموجودات، لا تفكر الّا بعودتها. موجودات العالم المتنوعة، ترجع كلها الى جذورها، لأن العودة الى الجذر هو التموضع داخل السكينة، والتموضع داخل السكينة هو استعادة النظام، واستعادة النظام هو

---

(1) Tao

(2) Lao _ tseu

(3) Tao tö king

معرفة الثبات، ومعرفة الثبات هو التنور والاشراق»[١١٦]. ومعرفة الثبات آخر مراحل الحكمة، و «الثبات» هو ظهور الطاو والضياء الناتج عن الفراغ ذاته. فكل من يصل الى «الثبات» يغدو متسامحاً، وكل من غدا متسامحاً اصبح ملكاً، وكل من اصبح ملكاً صار سماوياً، وكل من صار سماوياً اتحد مع «الطاو»، وكل من اتحد مع الطاو احرز عمراً طويلاً، ومن اكتسب عمراً طويلاً أمِنَ الى آخر حياته من كل البلايا والآفات[١١٧]. العمر الطويل الذي يتأتى بفضل اشراق الطاو هو ضرب من المدة النقية المتعالية على شوائب التغيير والتبديل، إذ أن ما ينبغي اجتيازه ليس الزمن ذاته، بل هو التغييرات الزمنية، واذا ارتفعت التغييرات والتبديلات، يتأتى الزمن الخالص النقي الذي هو تكرار ابدي لـ «ذلك» وشكلٌ من الزمن اللازمني. وأبرز صفات هذا الزمن هو «الثبات»: ثبات لا يقبل التقسيم، فهو واحد، وذو لون واحد، وجوهر واحد. الانسان الذي يبرعم هذا الزمن وينضّجه في ذاته، يصل الى «اللا عمل»[(١)] المحض.

يقول لاوتسو:

الجميع يرون الجميل جميلاً، وفي هذا بالذات يكمن قبحه.

الكل يرون الحسن حسناً، وفي هذا يكمن سوؤه.

الوجود والعدم يولدان من بعضهما، السهولة والصعوبة تكملان بعضهما.

الطويل والقصير يظهران بمساعدة بعضهما، الفوق والتحت متصلان.

الصوت والصدى متناغمان ينطلقان تلو بعضهما تباعاً.

ولهذا يجنح العارف الى «اللا عمل».

ويميل الى التعليم من دون تكلم.

لأن كل اشياء العالم تظهر من دون أن يتدخل هو[١١٨].

يعتقد لاوتسو أن كل شيء يتبرعم من ذاته فيزدهر ثم يذبل، من دون أن يتدخل أحد في هذه العملية، لذا كان عدم التدخل و «اللا عمل» عين الحكمة

(1) non_ action

والعقل وفضيلة تهديها للانسان معرفته بالفراغ والثبات، إذ ان كل من تنور بالثبات والضياء واشراق الطاو، يبلغ مرتبة «يعمل فيها ويكد، لكنه لا يتملّك شيئاً، يميل الى الفعل والعمل لكنه لا يتوقع جزاءً، ينهي عمله من دون أن يتعلق قلبه به، ولأن قلبه لا يتعلق بعمله، يبقى عمله ثابتاً»[١١٩].

هـ ـ الزمن التاريخي في المسيحية

في الديانتين اليهودية والمسيحية، يفقد الزمن طابعه الدوراني ليصبح زمناً افقياً وخطياً مستقيماً. في الديانة اليهودية، تنزل الاحكام الالهية على موسى في الزمن التاريخي، أي في تاريخ محدد ومكان معلوم. وبالطبع، لم يمنحِ بعدُ الجانبُ الاساطيري لهذه الاحداث مئة بالمئة، وبامكان هذه الاحداث الظهور كنماذج ازلية ممكنة التقليد، بيد أن ميقات تكرارها في نهاية الزمان، أي في الزمن المعادي والاخروي. زمن نزول الوحي يقع في التاريخ، ولأن هذا الوحي هو من جهة ثانية تجلٍّ من التجليات، لذا يكتسب على حد تعبير «الياد»[١٢٠] بعداً جديداً ويتحول الى حدث مهم ونادر وفذ لا يمكن أن يعود ثانية. ندرة هذه الاحداث واستثنائيتها تكمن في انها غير ممكنة التكرار في هذا الزمن، ولهذا تكتسب اهمية تاريخية بالغة. وفي ايران القديمة ايضاً لاحظنا ان الزمن رغم طابعه الدوراني الّا انه لا يتكرر ولا يكتسي بعداً تاريخياً، إذ ان الزمن منذ البداية وحتى النهاية زمن ديني ترتبط وحداته بالحقائق الملكوتية وبسبب الاتصال الدائم للوحدات الزمنية بأمشاسپندان والملائكة وايزدان، لا يتقمص الزمن حقيقةً مستقلةً عن مضمونه الاسطوري. على العكس من ذلك، تتمتع الوقائع التاريخية في الدين اليهودي بأهمية وقيمة كبيرة، وبدل أن تظهر على شكل حوادث مستترة في الدورات الكونية المتعاقبة، تبدو على هيئة سلسلة من التجليات الايجابية والسلبية لكل منها قيمته المميزة التي يحددها نزول يهوه وتدخله المباشر. عوض أن ينبع جوهر الزمن من الحوادث الازلية وما وراء

التاريخية، فإنه يتكون بفعل حدث تاريخي معين تمثل في تدخل يهوه المباشر في موعد محدد من الزمن. الباحث الهولندي «فان درليو»، اطلق على حالة هذا الإله الباقي منذ الأزل والى الأبد، والذي كان قبل أن يكون أي شيء وسيبقى بعد أن تفنى كل الاشياء، أطلق عليها عبارة «توحد الله»[1][١٢١]. تقول الكتب المقدسة اليهودية في تعضيد هذه الفكرة: «قبل أن تظهر الجبال، وقبل ان يكون الزمن والعالم، من البداية الى البداية أنت موجود يا الله»[١٢٢]. هـذا هـو فـي الحقيقة «توحد يهوه» إله بني اسرائيل. ليس للتاريخ الاسرائيلي بـرمته سـوى موضوع واحد هو الصراع بين إله الصحاري المتوحد الذي «لا بيت له في أي مكان» على حد تعبير الباحث اليهودي «مارتن پـوپر» وبـين رجـال الارض ونسائها. يقول مارتن پوپر: «هنا (اي في الديانة اليهودية) ليس للطبيعة بالمفهوم اليوناني والصيني أو بالمفهوم الغربي الحديث، وجود خـارجـي. مـا يسـمونه الطبيعة مـمهور بـمهر التـاريخ، وحـتى عـملية الخـلق لهـا صـداهـا ورنـينها التاريخي»[١٢٣].

وفي المسيحية ايضاً يتخذ الزمن شكلاً خطياً. طرفا هذا الزمن لهما نهايتيهما، وما بين هاتين النهايتين يقع مسرح تكامل البشرية التي يـحكمها اللـه. اتـجاه الزمن في المسيحية هو ايضاً كما في اليهودية لا يقبل العودة الى الوراء، وهـو زمن مرتبط بغاية ما. خلافاً للتصورات الهندية واليونانية، يـرى المسـيحي ان العالم ظهر في الزمن التاريخي وسينتهي في الزمن ايضاً. من جهة ثـمة قـضية الخلق والتكـوين[2]، ومـن جـهة ثـانية هـناك مشـهد القـيامة الاخـروي أي: «آپوكاليپس»[3][١٢٤] في حين نرى بداية الزمن في ايران القديمة، حادثةً وراء التاريخ تنادي اهورا لمنازلة اهريمن، وفي حين يبتدأ الزمن في الاسلام بـيوم «ألستُ بربكم» يتبدى مطلع الزمن في المسيحية متمثلاً في ولادة المسيح داخل

---

(1) die Einsamkeit Gottes

(2) genesis

(3) apocalypse

التاريخ. الله يظهر في التاريخ، وهذا الزمن ليس بالزمن الحقبي كما عند الهند واليونان، ولا هو بالزمن الديني العقيدي كما في ايران، ولا هو لحظات تجدد الفيض الرحماني مثلما نجده في الديانة الاسلامية، بل حقيقة تاريخية يظهر فيها الله، وكل ظهور له هو «كاييروس»[1] أو لحظة جليلة وحاسمة في تاريخ العالم. فالبشرية كما يعبر «پويش» تشكل في وجودها ومصيرها وحدةً شاخصةً متصلةً ليس فيها تمييز عنصري ولا خلافات يفتعلها تباين الأمم والثقافات. من جانب آخر، ليس بمستطاع المخلوق معرفة إلهه إلّا داخل اطار التاريخ، ذلك أن التاريخ مسرح تجلي الاهداف الالهية، وساحة تحقق مخطط أو «برنامج» رُسم لصالح البشرية. عوضاً عن التأويل العمودي لمظاهر هذا العالم المتغيرة وهي انعكاسات لحقائق ثابتة ونوعية[2] من العالم المعنوي العلوي، يستعينون بالتفسير الافقي الذي يمكن بمقتضاه تفسير الوحدة الزمنية بمساعدة الوحدات الزمنية الاخرى السابقة أو التالية له: الماضي يبشر بالمستقبل ويُعِدُّ له، والمستقبل يتحقق بالماضي ويبرره... بعبارة اخرى: حوادث الماضي انواع وصور قبلية[3] لوقائع قادمة، وهذه الاخيرة هي بدورها تحققُ حوادثٍ سابقة، والحوادث السابقة لها مع الحوادث المستقبلية ذات العلاقة التي بين الظل والأصل. في حين يتقدم النموذج على الصورة ويتعالى عليها في الثقافة اليونانية القديمة، تنقلب هذه النظرة تماماً في المسيحية، والتاريخ يتجه بالتأكيد نحو غاية، ويدور حول محور الانسان[4][١٢٥].

ثمة في الرؤية الكونية المسيحية نقطة عطف هي ولادة المسيح. اذا فسرنا ولادة المسيح كـ «حقيقة ازلية» كما تستدعي الرؤية الاساطيرية، سيتغير مفهوم الزمن، وحسب رأي الكاتب الالماني «توماس مان»: «لولد على الارض في كل

---

(1) Kairos.

(2) archétypal.

(3) prefiguration

(4) anthropocentrique

نوئيل (يوم ولادة المسيح) ذلك الطفل منقذ العالم ولقدِّر له العذاب والموت والبعث»[١٢٦]. إذا أوّلنا الولادة العذرية للمسيح على هذا النحو، نكون قد جنحنا الى زمن الاساطير الازلي، وحررنا المسيح من قيود التاريخ، ولما كان هذا هو مصير المسيحية، فقد اضفت المسيحية على ولادة المسيح صبغة تاريخية خاصة، وهذا الحدث الواقع في الزمان والمكان غيّر من المشهد العام للزمن وقسّم الزمن على قول «پويش» الى شطرين مترابطين: الشطر السابق الذي يبدأ بخلقة آدم وهبوطه والمعطوف على البعث الاخير الذي بشر به الانبياء والاولياء، والشطر اللاحق الذي سيفضي الى ظهور المسيح تارة اخرى. وهكذا فولادة المسيح خطوة راسخة في تاريخ الانسانية: «من نقطة العطف الرئيسة هذه، يمكن لشبكة التاريخ أن تُنسَج في الماضي والمستقبل: منذ المسيح، آدم «الجديد» وحتى خلقة العالم والانسان الأول، ثمة تسلسل بالاتجاه المعكوس يتعين بالاخبار الغيبية التي أنبأ بها الانبياء، وبالاحداث النوعية لـ «العهد القديم»، ومن المسيح حتى ظهوره الثاني في آخر الزمان، يتأمّن تسلسل للمستقبل الواقع امامنا والآخذ في الرقي دائماً»[١٢٧].

تاريخ المسيحية هو تاريخ هذا الخط المستقيم. مفهوم هذا التاريخ وحيد واستثنائي، لأن ظهوره و «تجسده»[1] واقعة وحيدة متفردة، ولهذا السبب كان مصير الانسانية ومصير كل واحد منا على نفس الغرار، واقعةً وحيدةً متفردةً استثنائية. السجال الذي يخوضه القديس اوغسطين ضد فلاسفة اليونان يمثل دلالة على الصراع بين النظرتين الدورانية والخطية للزمن. مقابل فلاسفة اليونان القائلين بـ «دورات تتجدد وتتكرر من خلالها دوماً اشياءُ الطبيعة كما هي»[١٢٨] يعرض اوغسطين «السبيل المستقيم»[2] للمسيح، ويتحدث مقابل التكرار الابدي لليونانيين عن «جِدة»[3] الدين المسيحي، وفي قبال الحركة الدورانية

---

(1) incarnation

(2) via recta

(3) novitas

للزمن، يعرضُ سعادةَ المؤمن التي تحطم دائرة الزمن، ليشير اخيراً الى حقيقة استثنائية معجزة تسمى السيد المسيح «الذي قتل حقاً مرةً واحدةً والى الأبد من أجل ذنوبنا»[١٢٩].

عبادة التاريخ هذه، والتي تفرزها الديانة المسيحية، تؤول اخيراً الى «موت الاساطير»[1]. يعتقد الباحث الالماني «هلموت پلسنر» أن تحول الزمن الدوراني الى زمن معادي يؤدي الى قيام بون بين الماضي والحاضر والمستقبل، فيكتسب التاريخ معناه، بيد أن المهم ليس فقط تحول الزمن الى الحالة المعادية، بل إن ما يؤدي الى موت الاساطير والرموز وأفول السحر الناجم عن الرؤية الاساطيرية، هو ان المسيحية تتقدم خطوة اخرى الى الامام لتنكر تالياً حتى الزمن المعادي والاخروي. تحوّل الرؤية الكونية التاريخية الى الطابع الدنيوي أو اللا ديني، يحدث بموازاة «عقلنة» الزمن ذاته. ينفصل الزمن الطبيعي والزمن التاريخي عن بعضهما، لكن التسلسل العقلاني للزمن الطبيعي، يغدو اساساً وركيزة للزمن التاريخي. بظهور هذا البعد الجديد للزمن، أي باكتشاف الزمن الخطي الخالي من أي مضمون اسطوري، ينبثق وعي موجه يتصل بالقيود والحدود وحالات الفصل، وينظر لكل شيء في ضوء احداث فريدة لا تقبل التكرار، ولهذا نراه يطالب بالحفاظ على الآثار، والوثائق، والابنية القديمة، فأعمال الماضين والحوادث التاريخية بما انها فريدة وفذة ولن تعود لتتكرر مرة ثانية، لذا تستأهل أن تحفظ وتصان في ذاكرة الشعوب[١٣٠]. بيد أن هذه الذاكرة ليست ذاكرة اساطيرية تتفجر من معين الأزل الفياض، وتبلّغنا رسالة يوم «ألستُ»، انما هي ذاكرة أفقية مزحومة بالاحداث التاريخية وآثار الأسلاف الذين فعلوا كذا وكذا في اليوم الفلاني في المكان الفلاني، واهمية اعمالهم هذه لا تنبع من كونها ممكنة التكرار والاحياء وانها تحولت الى أنموذج، بل تكمن في أن بوسعها إعطاءنا الدروس والعبر واتحافنا بما تستبطنه من تجارب وخبرات.

(1) Entmythisierung

والنتيجة هي على حد قول «پلسنر» كلما هيمن الوعي الزمني[1] على المجتمع، وكلما اطلع الانسان على التصورات الزمنية، كلما تضاعفت حالات توحد الافراد في المجتمع، وازدادت تهديدات الموت بنفس الدرجة. تصاعد وعي «الأنا» وتحول حقيقة الموت الحتمية الى مشكلة، وتفعيل الزمن الكاشف عن نفسه في المقاطع الثلاثة: الماضي والحاضر والمستقبل، هي الابعاد الثلاثة لحقيقة واحدة. من الاستحقاقات الاخرى لهذا الزمن اللا اسطوري، بروز زمن خالٍ من أي معنى أو مفهوم. هذا الزمن الخاوي هو في الحقيقة «موضع» تغيرات يسببها تسلسل الاحداث. ولهذا يتوزع مفهوم الزمن في العلم المعاصر الى اقسام مختلفة فيبدو لكل حقل علمي زمانه الخاص، كزمن العلوم الطبيعية، وزمن الاحياء، والزمن النفسي، والزمن التاريخي، والزمن الاقتصادي، والزمن الفني، والسياسي و...الخ. مجمل هذه الازمنة المختلفة يشي بفراغ تام وعطل اكيد يمتاز به الزمن، فهو بسبب عدم احتوائه على مضمون داخلي، يمكنه الظهور بشتى القوالب والصور[١٣١].

بيد أن هذا الزمن الخاوي من المعنى والمؤدي الى موت الاساطير، هو بالاضافة الى ذلك زمن «اللا إله»[2] أو لنقل زمن يؤدي الى افراغ العالم من ملكة الخيال والرموز وهالة الاساطير السحرية. معظم هذه الاحداث تصدر عن المسيحية، إذ بعد التحولات العلمية المهمة خلال القرن السادس عشر وانطلاق «النهضة»[3] الاوربية فقدت المسيحية تدريجياً بعدها المعادي، واذا كان الزمن في المسيحية البدائية لا يزال زمن انتظار ظهور[4] المسيح وقيامة «اپوكاليپس»، وكان بوسع هذه الغاية الابدية اضفاء الاصالة على الزمن، فإن الزمن الآن حقيقة مستقلة قائمة بذاتها تبشر بالتقدم والرقي. وهذا التقدم الذي كان الوحي المنزل

---

(1) Zeitbewusstsein

(2) Entgötterung

(3) Renaiesance

(4) parousia

للديانة العلمية في القرن التاسع عشر، والمبشر بجنة غناء يمكن ان يتمتع بـها الانسان على الارض، اخضع قضية التقدم والتطور ذاتها للنقاش والمساءلة بعد الازمات المعنوية التي سببتها الحربان العالميتان. من سمات هذا الزمن الفارغ من المحتوى أن كمية الزمن تحل محل كيفيته ونوعيته، وتحل الاعـداد مـحل الرموز، وتحتل العلاقات الرياضية مكان الوحدة الجوهرية الاساطيرية الملفعة بـالغموض، وتـتمدد الحـركة المـيكانيكية لتسـتقر مكـان المـعاد الروحـاني، ويستعاض بالسعة الافقية عن قوس العودة التصاعدي، وبـالتالي يـحل الزمـن الاحادي البعد محل الزمن الديني المستوعب لكل الابعاد، وتـحدث مـا بـين الطبيعة والانسان من ناحية، والانسان والله من ناحية ثانية، هوةٌ سحيقة عميقة لا يسـتطيع القـفز عـليها اعـظم الابـطال. وحسب تـعبير الفـيلسوف الامـريكي «ثيودوراوزاك»: «يحدث بين السماء والأرض فاصل صحراوي قاحل لا يـعدُّ مُلكاً لأي أحد، بل الأفضل أن نقول لا يُعدُّ مُلكاً لأي إله»[١٣٢].

على أن جذور هذا التوتر تكمن في باطن الثقافة الغربية ذاتها. الثقافة الغربية على رأي «پلسنر» وريثة رؤيتين كونيتين قديمتين: الثقافة اليـونانية أو الفكـر الوجـودي والعــلّي اليـوناني، والايـمان المســتل مــن الثـقافة اليـهودية والمسيحية[١٣٣]. لقد تواكبت هاتان الثقافتان في إطار صراع لا صلح فيه. من جهة هناك «العدمية»[1] المسـتترة فـي مـفهوم الخـلقة فـي الثـقافة اليـهودية والمسيحية والتي تعني الخلق من العدم[2]. ومن جهة ثانية هناك مفهوم وحدة الوجود لدى اليونانيين. يقول پلسنر: «الطابع الوجودي لمفهوم العالم من جانب، وطابع الخلق من العدم من جانب آخر، وعقلية «ايمانانس» الكونية (الحلولية) من جانب ثالث، والتفكير «الترانساندانسي» المطلق القائم على الرحمة الالهية من جانب آخر، تيارات تتعذر المصالحة بينها على الرغم من جميع التسويات

(1) Nihilismus العدمية

(2) creatio ex nihilo

النسبية الممكن رصدها في تطوير وتنمية اللاهوت المسيحي»[١٣٤].

يعتقد پلسنر ان هذا الصراع الذي لا أمل فيه للمصالحة، هو القلق الذي صاغ الروح الغربية وكان نطفة قفزتها وقوتها المحركة[١][١٣٥]، وادى الى «التنوير» والمنهج العلمي، وهو الذي يطلق بالتالي طبيعةً وعالماً خالياً من الوحي الالهي المنزل. اننا (أي الانسان الغربي) نواجه خطر «العدمية» المباشر أو لنقل «قوة النفي»[٢][١٣٦] بالمعنى الحقيقي للكلمة.

«نيتشه» هو الذي اكتشف العدمية المختبئة في الثقافة الغربية، وخالها مرضاً موروثاً عن المسيحية، وحاول عبر احيائه فرضية العود الابدي، معالجة الزمن الخالي من المحتوى في الفكر الغربي، وبعث الزمن الاساطيري من جديد، فالزمن المفتقر للرموز والمعاد والاساطير، سيغدو لا جرم، فريسةً للعدمية والاغتراب عن الذات. ولهذا ايضاً حاول فلاسفة في القرن التاسع عشر منهم «هيغل» و «ماركس» أن يمنحوا الزمن، بنحو من الانحاء، مفهوماً معادياً، ولكن في هذه الفرضيات «حل العقل والقرار العملي محل الاعتقاد الشخصي، وأخذ تصالح الروح مع نفسها (هيغل) عن طريق «أنسنة»[٣] الانسان المغترب عن ذاته، أخذ مكان النجاة المطلقة والمتعالية»[١٣٧].

هذا الزمن الفارغ من أي محتوى رمزي واساطيري، يفرز انساناً أجوفاً هزيلاً. وهذا التشرد، وصحراء الضلال، وهذا التيه المشهود في كافة تجليات الفن المعاصر من «عوليس» جيمس جويس[٤] الى «ذئب الصحراء» لهرمان هيسه[٥]، وحتى «الارض اليباب»[٦] لأليوت، دلائل صدق على موت الرؤية الاساطيرية. وربما أمكن استماع صداها في هذه الابيات للشاعر الانجليزي

(1) Antriebsmoment
(2) Macht der Negativen
(3) Humanisierung
(4) James Joyce
(5) Hermann Hesse
(6) Wasteland

تي.اس. اليوت:

نحن بشر فارغون

نحن بشر هزيلون

نتوكأ على بعضنا

رؤوسنا مليئة بالتبن، ياللأسف

اصواتنا اليابسة

حينما نناجي بعضنا

مطفأةٌ ولا معنى لها

كالرياح والاعلاف اليابسة

أو أرجل الفئران على الزجاج المحطم

في قبونا المترع بالجفاف...[١٣٨]

٣ ـ المكان في الرؤية الاساطيرية

يقول خبير الثقافة الصينية الفرنسي المشهور «مارسيل غراني» عن مفهوم الزمان والمكان في الفلسفة الصينية: «لم يشأ أي فيلسوف صيني تصور الزمان على انه استمرار مدة رتيبة تتشكل من توالي لحظات تتحرك حركة بسيطة وتتساوى فيما بينها. ولم ير أحد منفعةً في تصور المكان على انه فضاء بسيط يمكن ان نرصف فيه عناصر متجانسة الى جوار بعضها في مستوى افقي، أو مراكمتها بشكل عمودي. الجميع ميالون الى اعتبار ان الزمن يتكون من ادوار وفصول مختلفة، والمكان مجموعة من الاماكن المنوعة والجهات المختلفة[١٣٩].

ما يقوله «غراني» حول المكان في الفكر الصيني يمكن أن ينطبق على الرؤية الاساطيرية. المكان ايضاً كما هو الحال بالنسبة للعلية والزمن الاساطيريين، كيفيٌّ يتعين بجهات شتى وبنى متعددة. في مفهوم المكان

الاساطيري ايضاً ورد مبدأ أن الجزء كل والكل جـزء[1]. والحـال ان المكـان المتجانس الهندسي «فونكسيونل»[2] أي النقاط المجتمعة فـي هـذا المكـان، ليست سوى تعينات بعدية، وليس لها محتوى سوى الارتباطات المستفادة من مواقع هذه النقاط بالنسبة لبعضها. المكان الاساطيري على العكس مـن ذلك، مكان بنائي[3] يختلف عن المكـان الهـندسي فـي ان اجـزاءه المـختلفة غـير متجانسة، وجهاته الأصلية الثلاث: الامام والخلف، الفـوق والتـحت، واليـمين واليسار، ليست متساوية[١٤٠]. المحتوى في المكان الاساطيري غـير مـنفصل عن المحل، ولا يتسنى تفكيك الرابطة الجوهرية بين الشيء الواقع في المكـان وكيفية المكان ذاته. وإذن، كل «هنا» وكل «هناك» في المكان الاساطيري ليسا هنا وهناك بسيطين، أي ان هنا وهناك ليسا نقاط ارتباطات عامة تبقى متساوية دائماً بالرغم من مضامينها ومحتوياتها المتباينة، انما لكل نقطة ولكـل عـنصر موجود في المكان لونه المميز، وصداه الخـاص، وكـيفيته العـاطفية الخـاصة، وهكذا، يكتسب كل جزء من اجزاء المكان قيمة خاصة. اللون العاطفي الخاص هذا منوط من ناحية اخرى بالتفكيك بين الجانبين الدنـيوي[4] والمـلكوتي[5] لاجزاء المكان، واللذين يكتسيان البركة والفيض أو يبقيان خاويين بلا محتوى بحسب كونهما مظهر تجلٍّ معين، أو خارج حيز الفضاء المقدس. الخـصوصية الأهم للمكان الاساطيري هي أن المكان في الرؤية الاساطيرية مظهر بناء كلي، والمكان بأسره ينتظم طبقاً للمخطط المستتر في مركز هذا الفضاء. وكل جزء، أو جهة، أو ناحية في هذا البناء هي محطة طاقة وقوة، أو مقر إله، أو معبد صنم، أو طبقة اجتماعية، وكل جزء من الاجزاء ليس مجرد محل لحصول القوى والآلهة،

---

(1) pars pro toto

(2) fonctionnel

(3) structurel

(4) profane

(5) sacré

بل هو عين هذه القوى والآلهة. في المكان الاساطيري، تتبدى علاقة الشـيء بالفضاء الذي يشغله ذلك الشيء علاقةً كيفية جوهرية غامضة. كل جـزء مـن الفضاء مظهر للفضاء الكلي، وفي قلب كل ذرة فضائية تسـطع شـمس بـاهرة. مجموع الفضاء كله مضافاً الى الكائنات والافلاك شيد عـلى اسـاس مـخطط وانموذج معين، وهذا «المخطط» قد يتجلى بمقياس كـبير أي عـلى مسـتوى كوني، وقد يظهر بمقياس اصغر. شكل المحراب على سبيل المثال هو انعكاس لشكل المعبد، والمعبد انعكاس للمدينة، والمدينة انعكاس لشكل البلاد، والبلاد انعكاس لشكل الكون. وفي كـل مـراتب الوجـود، وفـي كـل اجـزاء المكـان الاساطيري، ينعكس مخطط (شكل) ازلي، وهذا الشكل هو بـدوره انـعكاس لصورة نوعية اسطورية.

في الصين القديم يرمزون للزمن بالشكل الدائري، وللمكان بالشكل المربع. الأرض مربع ينقسم الى مربعات أصغر، وكذا الحال بالنسبة للجدران المحيطة بالمدينة، والمزارع، والاراضي الزراعية. كل جزء من الارض موجَّه نحو جـهة معينة. تقسيم المكان وتعيين الجهات من الصلاحيات الدينية التـي يـتمتع بـها الحاكم. فنون تقسيم المكان وتنظيم اجزائه ـ سواء كان الموضوع بناء المدن أو العمارة ـ هي مـن المـراسـيم الديـنية. اجـتماعات الشـخصيات المـبرزة فـي الامبراطورية تعقد في اماكن رباعية الزوايا، لون سقوفها أصفر وهو لون مركز العالم. الاجزاء الاربعة لمحل الاجتماع ترمز الى جهات الفضاء الاربـع، وكـل جهة مزدانة بلون خاص كالاخضر، والاحمر، والابيض، والاسود. يـرمز هـذا المربع المركزي لفضاء الامبراطورية برمتها. متى ما حدث أمر سيئ أو نزل بلاءٌ ما، يجتمع أكابر البلاد في هذا المركز ليعالجوا المشكلة في المكان المـتضرر. ينتظم المكان في الصين طبقاً لتراتبية خـاصة، ويـتجلى احـياناً عـلى شكـل فضاءات «منفردة» ينطبق فيها كل جزء على فصل من الفصول، وتـلتقي هـذه الاجزاء في المركز زوجاً زوجاً. وتظهر احياناً على شكل فضاءات منظمة على

اساس مراتب[1] تختلف عن بعضها في قربها وبعدها عن المركز. عدد هذه المربعات خمسة. مركز هذا «الشكل الديني» يختص بالقصر الملكي، وفي نهاية هذا المكان هناك الموضع الخاص بالاجانب. الاجزاء الأربعة الواقعة خارج حيز الفضاء المقدس، تسمى منطقة «البحار الاربعة». من جانب آخر، يعتبرون هذه الاماكن الخارجية متطابقة على وحوشٍ شتى، فالصينيون وهم بشر، لا يستطيعون الاقامة في الفضاءات «الوحشية» لأن هذه الفضاءات خاوية من اية مضامين دينية، وهي منافٍ للمجرمين والموجودات الحقيرة التافهة. بين هذا المكان الفارغ ومركز الامبراطورية، ثمة ثلاثة مربعات متحدة المركز هي محل اقامة الشخصيات البارزة في الامبراطورية. القيمة والموقع الذي تحظى به محال إقامة الأكابر تكفله الرابطة الممتدة بين هذه الاماكن والمركز. والاكابر يقصدون في كل شهر أو كل فصل أو كل سنة مركز المكان أي عاصمة الامبراطورية، ويستمدون الفيض من الامبراطور في ذلك المركز، وهذه الطاقة من شأنها تكريس الرابطة التضامنية بين فضاءاتهم السكنية والعاصمة. احياء المكان هو بحد ذاته خلق متتابع، فكل جزء من اجزاء المكان ينبغي ان يكتسب فيض بقائه من المركز، ولا يمكن تصور المكان من دون زمان. احياء «دورانية» المكان هي الاخرى عملية ضرورية، والامبراطور يمنح طوال أربعة أعوام بكاملها تراخيص دخول، ويتوجه بعد ذلك في رحلة دينية حول الامبراطورية، وتتكرر هذه الرحلة مرة واحدة كل خمسة اعوام. في الرحلة الدينية، ينظم الامبراطور مسيرته بحيث يتواجد اثناء الربيع في المشرق، واثناء الصيف في الجنوب، وخلال الخريف في المغرب، وفي فصل الشتاء في المنطقة الشمالية، ويمنح تراخيص دخول للكبراء في كل واحد من الاماكن التي يصلها. والامبراطور ينظم الألوان ايضاً بما يتناسب والاماكن والفصول. في المشرق يزين البلاط باللون الاخضر، وفي الجنوب باللون الاحمر، وفي المغرب بالابيض، وفي

---

(1) hiérarchisé

الشمال بالاسود. الهدف من هذه الرحلة الدينية هو التنسيق بين الزمان والمكان أو «اعادة تشكيل» الزمان والمكان. في كل احتفال مهم، يفد الكبراء والمبرزون على المركز، وبالنتيجة، تجتمع في المركز الفضاءاتُ الواقعةُ في المربعات الاربعة المتحدة المركز، فهناك تحديداً يجري احياء المكان واعادة خلقه من جديد. وعندئذ يفتح الامبراطور بوابات مدينته المربعة الشكل وينفي المجرمين والظلمة الى المكان الخالي البعيد عن الفضاء المقدس. باعادة تنظيم الجماعات الحاضرة في الاجتماع، يفلح الامبراطور بدوره في تكريس نظام المكان، ويكون قادراً على احيائه وابقائه. اساس تشييد المكان في الصين هو العمل وفقاً لتراتبية[١٤١] الفضاءات.

يرى كاسيرر ان الجهات اللاحقة من قبيل الامام والخلف، والاعلى والادنى، تُستقىٰ من وضعِ جسمِ الانسان نفسه، وقد انتقت الرؤيةُ الاساطيرية هذا السبيل نظراً لميلها الى المفاهيم الجوهرية[١٤٢].

لا ينجلي أمر العالم الموضوعي الخارجي في الرؤية الاساطيرية، الا حينما يرتبط بعلاقة تشبيهيّة مع جسم الانسان. وحيث أن اعضاء جسم الانسان في معظم الاساطير تتطابق مع اجزاء العالم، لذا يكتسب العالم نوعاً من الوحدة العضوية «الاورغانيكية». أفضل نموذج لهذا يمكن أن نطالعه في نشيد «ريغ فيدا»[1]:

«لهذه البوروشا[2] ألف رأس، وألف عين، وألف رجل. انها بعد احاطتها بهذه الارض، لا يزال حجمها بمقدار عشرة اصابع.

البوروشا هي مجمل الاشياء التي ظهرت والتي سوف تظهر.

هذا هو حجمها والبوروشا أكبر حتى من هذا.

---

(1) Rig Veda, X 90

(2) purusa ؛روح الانسان.

أحد اقدامها[١] هذه الموجوداتُ، وأقدامها الثلاثة أبديةُ السماوات. حينما ضحت الآلهة بهذه البوروشا، كان فصلُ الربيعِ زيتَ هذه الضحية، والصيفُ وقودها، والخريف هو الضحية ذاتها. حينما قطعوا اعضاء البوروشا قسموها الى عدة اقسام؟ ماذا حل بفمها؟ وماذا سموا الأذرع، والافخاذ، والاقدام؟

فمها اضحى طبقة البراهميين، والأذرع صارت طبقة المقاتلين، والافخاذ طبقة الـ «فيشيا»[٢]، ومن قدميها انبثقت طبقة الـ (شودرا)[٣].

هنا، تتطابق بكل وضوح اجزاء العالم مع اعضاء المخلوق الأول. طبقة البراهميين وهم حفظة التراث المقدس[٤] خُلقوا من فمها، فالفم هو مكان صنع الكلام المقدس. والمقاتلون الذين تتجسد فيهم القوة الدنيوية خلقوا من سواعدها وأذرعها، وطبقة التجار والحرفيين من فخذيها، والخدم من قدميها. القمر يُخلق من افكارها، والشمس من عينيها، و «فايو»[٥] إله الرياح من فمها، والفضاء من سُرّتها، ورأسها هو السماء، وارجلها الأرض، وأذناها جهات الفضاء و...الخ. التطابق الفضائي والجسماني بين العالم والانسان تطابق حقيقي، فطبقاً للرؤية الاساطيرية، انبثق كلاهما من مصدر واحد، ونحن لا نجد ما بين هذه العناصر المتطابقة، تشابهاً وعلاقة شبه وحسب، بل إن هذا الشبه حقيقي جوهري بلا مراء. وبكلمة اخرى: العلاقة بين ماهية الشيء والمكان الذي يقع فيه، ليست علاقة اعتبارية، لأن المكان ذاته جزء من وجود الشيء ويتصل به عن طريق وشائج سحرية.

ما يلفت النظر في الفضاء الاساطيري أكثر من أي شيء آخر، هو الجانب

---

(1) pâda: الربع
(2) vais'ya
(3) s'udra
(4) dharma
(5) Vâyu

«البنائي» والمنتظم لهذا الفضاء، على ان هذا الفضاء المنتظم يتعلق بالصورة النوعية الاساطيرية التي يصنعها الخيال الخلاق. والآن لنرى ما نوع الصلة بين ملكة الخيال والفضاء الاساطيري.

الف ـ ملكة الخيال والفضاء الاساطيري

كلما جرى الحديث عن عملية منح الصور (الاركتيپ)، وكلما تكلمنا عن «التأسيس الاساطيري» الذي يتحقق في المراسيم الدينية، والذي يجعل من كل عمل أو سلوك يمارسه الانسان تكراراً وتأسيساً للصور النوعية الموجودة في الاساطير، نضطر لتصور فضاءٍ يكون محلاً لوقوع وتجلي هذه الصور النوعية. بكلمة اخرى: لا يتحقق اكتساب الروح للصور، الا بوجود ومساهمة فضاء «مثالي» يختلف اساساً عن المكان الثلاثي الابعاد المألوف في عالمنا العقلاني، وينتمي لحقل آخر من حقول الوجود.

لابد أن يكون هذا الفضاء المثالي «وسيطاً»، أي فضاءً ما بين الروح والمادة، وما بين الملكوت والناسوت. انه ذلك الفضاء الذي تتجسم فيه الارواح، وتكتسب الاجسام اشكالاً روحانية (ارواحنا أجسادنا، اجسادنا أرواحنا). في العرفان الاسلامي ولاسيما الايراني، يسمون هذا الفضاء الوسيط: الاقليم الثامن، أو جابلسا، أو جابلقا، أو عالم المثال، أو هورقليا، أو اللا مكان (ناكجا آباد) كما يروق للسهروردي أن يطلق عليه. انه فضاء الخيال، وساحة انعكاس الاخيلة المطلقة[١٤٣]، والخيال بدوره آلية لظهور التجليات الغيبية واكتسابها صوراً معينة، أو أنه تلك الطاقة الخلاقة التي يتبدى عالم الغيب بموجبها على شكل صور نوعية. وللفضاء الخيالي بعدان: فهو من جهة مصدر طاقة ابداعية، يشمل كخيال مطلق وكخيال متحقق[١٤٤] عالمي الملكوت والمثال معاً، وهو من جهة ثانية بسبب انعكاسه في الانسان يشمل ملكتنا الخيالية ايضاً، ولهذا يقول الملا محسن الفيض الكاشاني أن هذا الفضاء في العالم الكبير بمنزلة الخيال في العالم

الانساني الصغير[١٤٥].

يظهر هذا الفضاء المثالي بلغة الرموز والتشبيهات. والافضل أن نقول أن تحقق «الصور النوعية» ذاتها يستلزم هذا الفضاء المثالي. حينما يتجلى «النومن» أو على حد تعبير «نويمان» حيثما يتمثل «العدم الخلاق» يوجد الفضاء المثالي، أو أن الفضاء المثالي يكون أين ما يتحد المتمثِّل والمتمثَّل، والصورة المانحة والصورة الممنوحة في حركةٍ آنية. وحيثما يظهر الآركتيپ، ويكتسب التجلي الغيبي مظهراً ومسرحاً للبروز والتألق، لابد أن يكون الفضاء المثالي متوفراً هناك. وعليه، فالفضاء المثالي هو بمعنىً ما محلٌ لاجتماع الاضداد، ولهذا يسميه يونغ نقطة التفريد. ولهذا السبب ايضاً يتمثل الجسم والروح في هذا الفضاء بشكل متقابل وفي آن واحد. جهات الفوق والتحت، والامام والخلف، واليمين واليسار، ليس لها مصداق في هذا الفضاء، إذ أن كل شيء هناك يمكن أن يظهر بأية صورة أو أي شكل من الاشكال. بالمقدور استخلاص جملة نقاط من الطروحات اعلاه:

١ ـ يتسم هذا الفضاء بأنه محيط ومحاط في الوقت نفسه، بمعنى ان المركز الذي ينتظم حوله هذا الفضاء ويكتسب صورته، هو في الوقت ذاته محيط بكل هذا الفضاء. العبارة اللاتينية القروسطية: «الله صورة عقلانية مركزها في كل مكان ومحيطُ دائرتها ليس في أي مكان»[1]، فيها تأشير ذو مغزى الى هذا المركز الاساطيري.

٢ ـ يمثل هذا الفضاء وسطاً برزخياً يصل بين الاشياء، ويعالج في خضم هذا الربط الآني خصائصها المتضادة وفقاً لنظام معين. من هنا كان فضاءً جامعاً للاضداد ومظهراً لـ «الكل» والشمولية والواحدية.

ليس من باب الصدفة والاعتباط أن يسمى هذا المقام في العرفان النظري الاسلامي بمرتبة «الواحدية»، أي المرتبة التي تكتسب فيها كافة الاعيان الثابتة

(1) Deus est figura intellectualis cujus centrum est ubique circumferentia nusquam

«الاركتيپات» شكلها وتظهر طبقاً لنظام واحد. من هنا كـانت البـقاع الخـيالية والاسطورية والمدن المثالية في الاسلام من قبيل جابلقا وجابلسا وجنة «بودي ساتوا» في البوذية، و «واراي» جمشيد[1] في الاوستا، من تجليات هذا الفضاء الاساطيري وهكذا كان للفضاء الاساطيري جغرافياه المثالية ببلدانها وجـبالها وينابيعها واشجارها واقاليمها ومدنها. وليس لهذه الاقاليم أية صلة ببقاع العالم الحسي، بل إن اقاليم الجغرافيا الطبيعية هي ذاتها شعاع من تلك البقاع المثالية. والنتيجة هي ان تفتّح آفاق العالم المثالي يقودنا الى مساحات سحرية خضراء ممرعة تلتصق فيها الصورة بالمعنى، ويمتزج فيها الجسم بالروح الى درجة لا يتسنى إدراكها بغير المشاهدة الباطنية وعلم التأويل. و «الادراك» في هذا الطور الحضوري هو رؤية مباشرة لحقائق تمور نماذجها وتسـري حـتى فـي قـلب الانسان. الواقع أن التوغل الى الفضاء الاساطيري، هـو خـرق للـحجب عـن اسرارنا الداخلية، وعلى حد تعبير العارف السويدي الكبير «سويدنبورغ»: «كل مُلْك له في داخـله سـماؤه الخـاصة». الشـخص الذي يـفتتح آفـاق الفـضاء الاساطيري انما يكشف الحجب عن سمائه الخـاصة. ولذا، كـان التـوغل الى الفضاء الاساطيري، هو قبل كل شيء خـرق للاسـتار وكشـف للـحجب عـن متعلقات النفس ذاتها.

٣ ـ النتيجة الاخرى التي نخلص اليها هي ان النقطة الخلاقة التي تعد الظاهر المنتج للفضاء الاساطيري، تتجلى في كنه وجودنا ايـضاً. مـركز هـذه النـقطة الخلاقة هي حسب معظم الاديان في قلوبنا أو في مركز وجودنا. القلب هو نقطة في العالم الصغير تعادل التجلي الغيبي في العالم الكبير. كما ان تـجلي النـومن يستجلب الوجود الى حيز التواجد على اساس بنية الصورة النوعية وبمساعدة ملكة الخيال الخلاقة، كذلك ينفذ الانسان بمعونة ملكة خياله الى سرِّ الفـؤاد ويرفع الحجب عن اسرار الباطن. يقول سويدنبورغ[١٤٦] في هذا الخـصوص:

---

(1) Yima

«كافة تحركات العالم المعنوي تحصل بفضل تغيرات في الحـالات الداخـلية، حتى أن الحركة ليست سوى تغيرات الوضع الداخلي... ولأن الحركات تتحقق بهذا الشكل وعلى هذا المنوال، فمن البديهي ان يكون القرب دليلاً على شبه في الاحوال الداخلية، والبعد إمارة اختلاف في الاحوال الداخلية. ولهذا يتجاور ذوو الحالات المتشابهة ويتنافر ذوو الاحوال غير المتشابهة. والفضاء الخارجي في السماء هو عين الاحوال الخارجية، والاحـوال الخـارجـية مـطابقة للـحالات الداخلية... ولهذا السبب ايضاً إذا طلب إنسانٌ في نطاق العالم المعنوي انسـاناً آخر من صميم قلبه «أي اذا مال اليه» سيحضر عنده، إذ بمجرد أن يميل اليـه سيجده بواسطة تفكيره وينتقل الى حالته، وعلى العكس اذا لم يمل انسان نحو انسان آخر، فسيبتعد عنه. متى ما انتقل انسان في عالم المعنى من مكـان الى آخر، سواء كان في مدينة، أو منزل، أو حديقة، سيصل بسرعة أكـبر اذا كـان «الميل»[1] حافزه، واذا لم يتوفر على حافز الميل فسيتأخر في وصوله. الطريق ذاته يطول ويقصر بحسب غياب الميل أو توفره، مع أنه طريق واحد ليس الّا».
ويضيف سويدنبورغ في موضع آخر ان ادراك الفضاء في عالم المعنى هو كملكة التفكير. ففي التفكير تحضر لدى الانسان تلك الاشياء التي يطلبها الانسان طلباً شديداً أكيداً، أي أن الرؤية والتفكير والشعور تتحد مع بعضها في هذا العـالم. والخلاصة هي ان ادراك الفضاء هو حال الباطن والرؤية المباشرة والتواجد في الميدان الاساطيري. يطابق سويدنبورغ الطول والعرض والفـوق والتـحت مـع احوال الداخل. فالطول مثلاً هو حالة الحسنى[2]، والعرض حـالة الصـدق[3]، والارتفاع هو اختلاف هذه الاحوال الداخلية بحسب درجاتها ومراتبها. وإذن، لا يمكن قياس المكان لأن كيفياته ممكنة الادراك على شكل احوال داخـلية، والسبب في أن الادراك في هذا الحيز هو حضور وتواجد، يعود الى أن الله في

---

(1) désir
(2) péat de bien
(3) pétat de vrai

هذا الحيز له حضوره التام حيال أي شخص، وهذا الحضور هو على قول سويدنبورغ عشق وايمان، فكل انسان ينتهل من زلال حضور الله أو يحرم من هذا الحضور بحسب مدارج قربه أو بعده عن الله.

أضف الى ذلك ان الصور الغيبية في هذا العالم تتحدث بلغة رمزية، وكل عبور من المحسوس الى المثال هو بمثابة تأويل أو تغير من الصورة الخارجية للشيء الى رمزه الباطني والمثالي. علم التأويل وهو ركيزة اسلوب كشف المحجوب والرسوخ الى عالم الباطن، يقوم على هذا الاساس، وبالتالي فإن عالم المحسوسات مظهر لعالم المثال، وعالم المثال تجسيد لعالم الجبروت، ولأن هذا الترابط سيشمل رويداً رويداً، ودرجة بعد درجة، كافة الاشكال، والألوان، والأصوات، والاشياء الاخرى، لذا كان تواجد أي درجة من الدرجات ممكناً بنحو خاص، ومنتمياً الى زمان وفضاء خاصين. ولهذا يتحدث العرفاء المسلمون من زمن كثيف ولطيف وألطف. يطلق سويدنبورغ على علم التأويل اسم «علم التطابقات»[١] أو العلم الملكوتي[٢]. ولا يفوتنا القول أن علم التأويل اساس وركيزة بعض جوانب العرفان الاسلامي وقد لجأ اليه غالبية المفكرين المسلمين. علم التطابقات هو مفتاح عالم الخيال والفضاء الاساطيري، وهو علم يمكن ملاحظته بين الشعراء ايضاً. فمضافاً الى كبار شعراء الفارسية الذين كان كل واحد منهم خبيراً مفلقاً في علم التأويل، بالمستطاع رصد نموذج لهذه الظاهرة في شاعر القرن التاسع عشر الفرنسي «شارل بودلير». كان بودلير على معرفة بهذا المفهوم، ومع انه عاش في مناخ «علموي» ضاغط خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، الا ان هذا لم يمنعه من اكتشاف هذا المفهوم الاساسي عن طريق المكاشفة الشعرية، وتسميته بـ«مفتاح التطابقات»[٣] الهادي الى كنه

(1) science des correspondances

(2) science angélique

(3) clavier des correspondances

«التشابه العالمي»[١٤٧]. مفردة «كلافيه»[1] التي يستخدمها بودلير مشتقة من كلمة «كلافيس»[2] اللاتينية، وتعني ايضاً المفتاح، ويفيد ايضاً مفاتيح آلة موسيقية كالپيانو مثلاً. مفتاح التطابقات هو في الواقع توغل ونفاذ الى علم التأويل، وهو من ناحية اخرى يَطبعُ في الذهن وعن طريق احياء مفهوم الـ «اكتيفات»[3] الموسيقية، الطنينَ الذي يوجده الصوتُ في «الاكتيفات» المختلفة بحسب المدارج المتصاعدة أو المتنازلة. كما ان للصوت ألواناً شتى من الطنين في الاكتيفات المختلفة، كذلك يكتسب كل شيء بحسب تراتبية الوجود، وفي كل درجة من الدرجات، صورةً وكيفيةً وتواجداً مطابقاً للدرجة التي هو فيها. يعتقد سويدنبورغ ان علم التطابقات يقيم آصرةً بين عالم الحس وعالم الملكوت، هذا من ناحية ومن ناحية اخرى يفرز رابطة معنوية بين هذين العالمين والانسان. لذلك يسمي سويدنبورغ العالم «انساناً كبيراً جداً»[4][١٤٨] ويعادل بين اجزاء العالم واعضاء جسد الانسان فيقول: «وجه الانسان مرآة الروح» وجسمه مظهر العالم المعنوي، وكل ما في الطبيعة من اشياء كبيرة أو صغيرة لها معادلاتها في العالم الآخر، لأن العالم الطبيعي بكل ما فيه من اشياء شيد طبقاً للعالم المعنوي، وأقيم كلاهما على اساس العالم الالهي، والتواصل مع «الاعلى» ممكن بفضل «علم التطابقات»، وهذه هي الغاية المنشودة من وراء وحي الكلام المقدس، ولو كان الانسان على دراية بهذا العلم لأدرك المفهوم المعنوي للكلام، ولاِطّلع على أسرار[5][١٤٩] ليس لها من وجهة نظر صنفية (حروف مكتوبة) أي طنين يذكر. الحقيقة أن ما يرنو اليه سويدنبورغ هو التوغل الى اسرار الكلام، وهي في اصلها ذلك السر الكامن في كلمة «الميتوس» نفسها.

---

(1) clavier

(2) clavis

(3) octave

(4) Le Trés Grand Homme

(5) arcanum

ب ـ الماندالا[١] والجغرافيا الاساطيرية

«الماندالا» كما مر بنا هي أول تصاميم الصورة النوعية للاساطير. وبأمكاننا ملاحظة هذه الرمزية الاولى في معظم المذاهب والمسالك الشرقية. كما نستطيع مشاهدتها في العرفان الغربي أبان القرون الوسطى، وجل الماندالات المسيحية تظهر السيد المسيح في مركز دائرة وأربعة من الحواريين في جـهات الفـضاء الاربع. عارف القرن السادس عشر الالماني «يعقوب بوهمه»[٢] يسمي التصاميم والاشكال الماندالية «العين الفلسفية» أو «مرآة الحكـمة»[١٥٠]. تـبدو غـالبية الماندالات على شكل وردة، أو صليب، أو عجلة، وفي معظم الحالات تنهض قاعدة الماندالا على بناء رباعي. ولكن ما من جدال في أن اجمل الماندالات هي تلك التي في الاساطير البوذية والتبتية. الماندالا التي تمثل شكل العالم[٣] أو صورة العالم تتجلى بأنواع وصنوف شتى. وغالباً ما تكون صورة لها عدة دوائر متحدة المركز، وفي وسطها مربع له أربع بوابات تنفتح كل واحدة مـنها عـلى احدى جهات الفضاء الاربع. وفي داخل المربع ثمة أربعة مثلثات. من الممكن ان يضعوا في مركز الماندالا صور الآلهة أو علامات تومي اليـهم، وقـد تـبدو الدوائر المتحدة المركز على شكل وردة نيلوفر[٤]، ووردة النيلوفر مـن أعـرق الرموز الهندية. قد نرى في مركز الماندالا صورة بوذا أو شكلاً رمزاً يشير الى «الانصهار العبادي»[٥] بين شينفا (أصل الذكورة) وشاكتي[٦]. صور الماندالات كثيرة على كل حال، ومن ابسطها في بلاد الهند ما يعرف بـ «يانترا»[٧][١]. انها

(1) mandala
(2) Jacob Boehme
(3) imago mundi
(4) padma
(5) maithuna
(6) s'akti أصل الأنوثة
(7) yantra

صورة هندسية يحفرونها على الحجر، أو يرسمونها على الورق، أو على أرض المعابد، أو على الجدران. تتشكل «يانترا» من دائرة تستقر فـي داخـل شكـل رباعي. ولهذا المربع أربع ابواب تنفتح كل واحدة مـنها عـلى احـدى جـهات الفضاء. في وسط المربع هناك مجموعة مثلثات مقلوبة (تسعة مثلثات في شري يانترا S'ri - yantra) رؤوس أربعةٍ منها الى الاعلى، ورؤوس خمسة مـنها الى الأسفل. المثلثات المنحدرة رؤوسها الى الاسفل ترمز الى الأصـل «الأنـثوي» المعطاء شاكتي[١]. والمثلثات المرفوعة الرؤوس الى الأعلى تشير الى الأصل «الذكوري» أو «شيفا». النقطة المركزية[٢] التي لا تظهر في هذه الـ «يانترا» على وجه الخصوص هي مظهر «براهمن» الذي لا اسم له ولا رسم. انقلابية المثلثات المتداخلة ترمز الى الحركتين المتضادتين النزولية والصعودية في خلقة العالم. «الماندالا» و «اليانترا» اشارة الى «الذات» ونقطة «اجتماع الاضـداد». مـفهوم جمع الاضداد مشهود بوضوح في انصهار «شيفا ـ شاكتي» وامتزاجهما الذي يعد ضرباً من الزواج المقدس[٣]. يونغ يسمي هذه النـقطة «التـغريد». وبـالنسبة لـ «كريني» فإن هذه النقطة هي النقطة الخلاقةأو «اعادة التاسيس» الاساطيرية. إن الماندالا واليانترا هما «رمز»[٤] بالمعنى الحقيقي للكلمة فيما لو اعـتبرنا كـلمة رمز (سمبل) مشتقة من فعل «سمباليين»[٥]، الذي يعني الرصف والربط. الماندالا في التبت والهند والصين وسيلة لتركيز القوى الذهنية والدماغية، ذلك ان التوغل الى الماندالا والتسرب الى مركزها بمثابة توغل الى مركز وجـودنا. والطـواف حول بيت الله في شعائر الحج الاسلامي، أو الطواف فـي المـعابد الهـندوسية والبوذية، تعبر كلها عن هذه الغـاية. مـركز «المـاندالا» مـحل نـزول «مـحور

(1) yoni.
(2) bindu.
(3) hieros - gamos أصل الأنوثة
(4) sym_bolon
(5) symballein

العالم»[١]، وكل من يصل الى مركز الوجود اي الماندالا يلتحق بمركز الوجـود وهو محل اتصال مبدأ الانسان ومبدأ العالم. ان الاستعانة بالماندالا بما هي نظام في مقابل الفوضى واللا نظام[٢]، هي لجوء الى «الذات» وتنظيم لفوضى وجودنا الخاص. ولهذا كانت الماندالا أفضل أداة للتركيز والمراقـبة وضـبط الحـواس تستخدم اساليب «اليوغا» البوذية والهندوسية.

على أن المدهش هو أننا نجد بنية الماندالا في جميع اساطير العالم ورموز الاديان. وهنا سنكتفي لايضاح هذه النقطة ببضعة نماذج.

في النظرة الايرانية القديمة للعالم، ولا سيما في رسالة «بن دهش» يـعرف مركز الجغرافيا الاساطيرية بـ«خورنة»[٣][١٥١] الذي يعادل حجمه الهائل نصف جميع البلدان المحيطة به. معظم الاحداث الاساطيرية المهمة تقع في «خورنه». سلالة الكيانيان، والدين الزرادشتي، والملائكة (سروشها) تتبلور وتـظهر كـلها هناك. وهناك ايضاً يقع جبل البرز وهو جبل اسطوري يعد محور العالم. حينما خلق الجبل البرز هناك شمخ نحو الافلاك ونما لمدة ٨٠٠ سنة، وإستغرق من الوقت ٢٠٠ سنة حتى وصل النجوم، ثم ٢٠٠ عام الى أن بلغ القمر، و ٢٠٠ عام حتى وصل الشمس، و ٢٠٠ سنة قبل أن يبلغ ذروة الانوار اللا متناهية. هذه هي الدرجات الاربع لـ«افلاك» الديانة الزرادشتية. تعرف «خورنه» ايضاً بـ«آريـا نام فايجا»[٤] أو «ايران ويج»[٥] باللغة البـهلوية. «ايـران ويـج» مسـقط رأس الشعب الآري، وهذا المركز هو بؤرة المكان الخلاقة، وهو كأي فضاء اساطيري آخر محيط ومحاط في نفس الوقت[١٥٢]. التغلغل الى داخل «خورنه» مـعناه الاتصال بمركز الوجود وعالم الباطن. «خورنه» والبلدان الستة المحيطة بها، هي

---

(1) âxis mundi

(2) chaos

(3) Khaniras

(4) Airyanam Vaejah

(5) Erân_Véj

بحد ذاتها ضرب من الماندالا أو صورة العالم، ولهذا يتجه زرادشت بعد انفصاله عن اتباعه الى ضفاف نهر «دايبتي»[1] الواقع في مركز «ايران ويج». الفحوى الاخروية للاتصال بـ «خورنه» هي أن يبدل الانسان الزمن المحدود الى زمن اكرانه اللا محدود، ويواجه الفروهر الخاص به على جسر «چنوت»، وبذا يعود الى أصوله وجذوره. في العرفان الاسلامي الايراني ايضاً يمكن ان نشاهد «اركتيپ» الـ «خورنه». الاقليم الثامن، وجابلقا، وجابلسا، وهورقليا اشارات الى هذا الفضاء الاساطيري وهو عالم المثال. الشيخ الشاب الذي يظهر لابن سينا باسم حي بن يقظان، والشيخ الذي يأتي لاستقبال السهروردي في «قصة الغربة الغربية» فـ «تحرقُ الاخيرَ أنوارُهُ الساطعة»[١٥٣] هما بطلا احداث تقع في هذا العالم. في «آواز پرجبرئيل» (نشيد جناح جبرائيل) للسهروردي يظهر هذا الموجود الغامض مرة اخرى، ويجيب السالك الذي يسأله: من أين أتيت؟: من «اللا مكان». اللا مكان أفضل تعبير يمكن استخدامه لوصف الفضاء الاساطيري الخاص. فالمكان الذي لا يمكن العثور عليه في أي مكان، هو اقليم غير الاقاليم الجغرافية، موقعٌ خارج أي موقع محدد، ولا يقع في أي منطقة معينة. جبل «قاف» الذي يعادل جبل البرز يقع في هذا الاقليم الثامن، وهو مرصع بالزمرد ويعد محور العالم، إذ لو تضعضع هذا المحور اضطرب لذلك نظام العالم. جبل قاف الحد الفاصل بين عالم المحسوس والملكوت، وقمته تحتضن عش العنقاء. حكاية «منطق الطير» للعطار النيشابوري تعبر على خير وجه ممكن عن العودة الى الجبل الاسطوري وهي في الواقع رحلة الى عالم الباطن ورجوع الى مركز الوجود (جبل قاف). مدينتا جابلقا وجابلسا الاسطوريتان تقعان حول جبل قاف[١٥٤].

يقع جبل «مرو»[2] حسب الاساطير الهندية في مركز أرض

(1) Daiti
(2) meru

«جامبودفيبا»[١]، ويوازي جبل البرز في ايران القديمة، وجبل قاف في ايران الاسلامية. مدينة براهمن تقع على قمة «مرو». في رسائل «پورانا»، ثمة مقارنة لبقاع اخرى حول الجبل الاسطوري بوريقات زهرة النيلوفر. من الاراضي الاساطيرية في الهند تلك التي تعرف باسم «اوتارا كورو»[٢]، وهي جنة الكاملين حسب ملحمة «رامايانا»[٣]. الانهار هناك مزدانة بألوان الجواهر الساطعة المتلألئة، وثمة بحيرات تغص بزهور النيلوفر الذهبية الرائعة. اشجار تلك الارض خضار يانعة دائماً تحمل ثماراً وفاكهة أبدية. «مهابهاراتا»[٤] ملحمة هندسية اخرى، تقدم بدورها تعاريف وأوصاف جميلة لهذه الارض الاسطورية: الناس الذين يعيشون في هذه الأرض رائعون طاهرون. لا أحد يمرض هناك، والكل يتمتعون بشتى صنوف النعم الارضية والسماوية ويبقون على قيد الحياة آلاف السنين.

في ايران، والهند، والاسلام نواجه «اركتيپات» متشابهة: وارا جمشيد في الاوستا[٥]، أرض «خورنه» في «بن دهشن». أرض «سوكافاتي»[٦] الطاهرة في الفروع الصينية واليابانية من البوذية، وارض «اوتارا كورو» في الهند، كلها مظاهر الجغرافيا الاساطيرية المثالية، وذات دلالات على اقاليم من عالم المثال والفضاء الخيالي. بلوغ مركز هذه الاقاليم انعتاقٌ من الزمن واتصال بمحور العالم من شأنه التوحيد بين الارض والسماء وما بينهما من فضاء وسيط في مساحة فريدة هي مساحة التواجد والحضور الاساطيري، ومن شأنه كذلك أن يتوغل الانسان الى اعماق ذاته حيث ينبوع الاساطير المتدفق.

---

(1) Jambu dvipa

(2) Uttara Kuru

(3) Râmâyana

(4) Mahâbhârata, 53,7

(5) Vendidad II, 21_43

(6) Sukhavati



الفصل الثالث

الميت والآركتيپ

لا يتعلق الميت بقضية الخلقة والاحداث الازلية الاولى فقط، كما انه ليس مجرد ملحمة ابطال وآلهة يحييها الدين وتكررها الطقوس، بل هو قبل كل شيء تأسيس وإرساء دعائم. القوة الغامضة التي تربط بين وريقات الازهار وتزينها بألوان زاهية، والقوة التي تمنح المنظومات الفلكية نظامها، وتدير عالم الوجود وفقاً لقواعد خاصة من اصغر العناصر وهي الذرة وحتى أبعد وأعظم المجرات، والقوة التي تنثر في مساحات عالم الرؤى والظنون الساحرة آلاف الجنابذ، وتشيد آلاف القصور، ثم تذبلها وتقضي عليها في لحظة. القوة التي تجسم المعارك الدائمة بين الآلهة والشياطين في الاشعار والكتب السماوية بلغات شتى واستعارات جميلة، وتزين ذاكرة العالم القديمة بآلاف الاشكال المفزعة والمحببة، وتحيي في ذهنية الشاعر الشاب المعاصر اطروحة كانت حية في قلب رجل الكهوف المفعم بالخيال، هي ذاتها القوة الاساطيرية الخلاقة المنبثقة من خيال خلاق. وكأنها اطروحة الظهور الاول وتجلي الوجود ذاته. على ان هذه الطروحات والاشكال مستترة في وجودنا ايضاً. غضب الشياطين المفزع، وقبلات الحسان الساحرة، وألطاف الآلهة الرحيمة، كلها حيةٌ متوثبة في وجودنا ايضاً. الطروحات والاشكال المتكررة باستمرار في اساطير العالم القديمة، غافية في سرائرنا ايضاً. وقد تنهض في لحظات معينة لتسرد أقاصيصها بلغة الرموز والاستعارات، فنبقى ذاهلين من عجائبها، وقد نكون غافلين عن دركها. هذه الصور الرمزية الغافية في الاعماق، هي ينبوع الاساطير الذي يجري منه نهر

الصور النوعية... النهر الذي يصل اليوم بالأمس، والأمسَ بالغد، فيبرعم الثلاثة في لحظة «الذاكرة الازلية» التي لا تقبل التجزئة.

ولكل ما هو ذلك الينبوع الذي يخرج منه نهر الاساطير؟ قبل آلاف السنين من ولادة مدرسة التحليل النفسي لدى فرويد ويونغ، اغترف البشر من فيوض هذه الصور القديمة واستأنسوا بها. والسبب في الحديث الجاري اليوم عن «اللا وعي الجماعي» وعالم «الاركتيب» هو أن دنيانا خسرت بعدها الاساطيري الساحر.

يعزا حديثنا اليوم عن اللا وعي و «الصور النوعية» الى أن الآلهة قد ماتوا ولم يملأ فراغهم شيء آخر. يقول يونغ اننا إذ نرى الآلهة على شكل عوامل نفسية، بمعنى اركتيپات لا واعية، فمرد ذلك الى فقر غير مسبوق مُني به عالمنا الرمزي. منذ ان سقطت النجوم من السماء، وانطفأت اعظم رموزنا وتشبيهاتنا، سادت اللا وعي حياةٌ غامضة، ولهذا نمتلك اليوم تحليلاً نفسياً ونتحدث عن اللا وعي[١٥٥]. في الثقافة التي تحتفظ بالرموز والاساطير حيةً متوثبةً، لن تكون هناك حاجة الى تشريح اللا وعي ولا ميول الى تحليل صوره النوعية. الاساطير الخالية من محتواها الرمزي، ليست سوى علم آثار وتحليل آثار.

لاشك أن فرويد كان أول من اكتشف «البقايا القديمة» لِلّاوعي، بيد أن يونغ هو الذي تجاوز فرضية «الجنس» عند فرويد بعد ما اضحت حقيقة جزمية، وافصح عن الجانب المعنوي والخيال والخلاق لِلّاوعي عبر دراساته المقارنة في الاساطير ومتابعاته في علوم السيمياء القروسطية، وفَتَحَ آفاقاً جديدة في حقل تاريخ الاديان. من يمعن النظر في مدارس التحليل النفسي الهندية القديمة، والانجازات والاكتشافات المدهشة التي توصلت اليها مدرسة «اليوغا» فيما يتعلق بتشريح ومعرفة محتويات اللا وعي، سيرى مدى القرب والشبه بين المنحى الفكري لـ «يونغ» والفرضيات الرئيسة في مدرسة «اليوغا». يونغ ذاته كان على وعي لهذه المسألة، وعلى معرفة جيدة بالثقافتين الهندية والصينية.

يقول عن وحدة بناء النفس الانسانية التي يعتقد أنها ذات اساس معنوي: «لست انا الذي نسبت صفة المعنوية للنفس، انما عرضت وحسب وثائق تدل على ان نفس الانسان بطبيعتها معنوية دينية»[١][١٥٦].

ربما تسنى البحث عن أحد اسباب موت الاساطير في فصول المعركة التي تحفز اتباع «العقلانية» ضد مفهوم الخيال. ابتدأ هذا السجال في القرن السابع عشر الميلادي حينما انطلقت «العقلانية» الغربية الكبرى. في حين كان الخيال[٢] بالنسبة للحكيم السيميائي «پاراسلسوس»[٣] القوة السحرية السيميائية التي تبدل نحاس المادة الى ذهب المعنى، يرى ديكارت ان الخيال هو الوهم بعينه، ويسمي باسكال[٤] المفكر الفرنسي ذو النزوع العرفاني، الخيال بـ «المجنون المنزلي»[٥]. ومن البديهي ان لا يكون للخيال الخلاق مكان في ذهنيات مفكرين من قبيل «بايكون» و «نيوتن»، والعجيب ان اول رياح التمرد انطلقت من بين الشعراء، فالشعراء خير من يعلم أن الخيال هو حلقة الوصل بين الآلهة والبشر، وأن رسالة الشاعر عبارة عن دور طولي وسيط. يثور الشاعر والعارف الانجليزي «وليام بليك»[٦] ضد «نيوتن» فيقول: «أعاذنا الله من الرؤية الالحادية البُعد، والغفوة النيوتنية»[١٥٧]. رد الفعل الكبير الآخر تبلور في «الرومانتيكية» الالمانية التي حسبت القفزةَ الهائلةَ للقوة المطلقة في فلسفة «نيشته» بمثابة الحركة القديرة لملكة الخيال، ورأت الخيال الخلاق هو الاصل، واعتبرت الفؤاد مركز الرؤية المعنوية. جنوح الرومانتيكيين الالمان الى ظلمات الليل واعماق الرؤيا، وصور اللاشعور الغافية، والعلاقة السحرية بين الطبيعة والشعر، وخصوصاً جنوحهم الى الهالة السحرية التي تستغرق كل الاشياء

(1) naturaliter religiose

(2) imaginatio

(3) paracelsus

(4) pascal

(5) la folle du logis

(6) william Blake

وتقلب العالم الى رؤيا والرؤيا الى عالم، كان هذا الجنوح ردة فعل عـنيفة إزاء نهضة «التنوير»، مسعىً بطولياً لاعادة تفجير ينابيع الاسـطورة الجـافة. تألقت أنجم الرومانتيكيين بأبهى ما يكن التألق لكنها أفلت بسرعة. في خواتيم القرن التاسع عشر، اسفرت الانشطة الاستشراقية المتظافرة، وظهور شخصيات مـثل «ماكس مولر» عن اعادة تركيز الأنظار الغربية نحو الاساطير. انبثاق مـدرسة التحليل النفسي الفرويدية ثم تلك التي جاء بها يونغ، والتحولات التي تحتمها مدارس علم الاجتماع وعلم الانسان في دراسة معتقدات الشـعوب البـدائـية، مضافاً الى التطورات التي شهدتها الفلسفة ذاتها، وفتح الباب على مصراعيه امام التأويل و «الهرمنوطيقا»[1]، جعلت من الاساطير والمعرفة الرمزية شيئاً فشيئاً موضة العصر السائدة. على صعيد الدراسـات ذات الصـلة بـالخيال الشـاعري الخلاق تتسنى الاشارة ـعـلى سـبيل المـثال ـ الى اعـمال المـفكر الفـرنسي «غاستون باشلار». يعد باشلار مؤسس «قانون العناصر الاربعة»[2] القـائل ان عناصر الخيال الاربعة ترجع الى العناصر الطبيعية الاربعة: النار، والتراب، والماء والرياح. في خيال الشعراء يغلب أحد العناصر (أحد العناصر الخـيالية) عـلى الاخرى. فمثلاً يسود الهواء كعنصر خيالي على اشعار نيتشه في كتابه «هكـذا تكلم زرادشت». ذلك أن الانجذاب الى الاعالي وخفق الاجنحة والتحليق الى اعماق الفضاء اللا متناهي أحوال ملموسة في اسلوبه الشاعري. في حـين أن الماء هو العنصر الخيالي الغالب في قصائد الامريكي «ادغار آلن پـو» حـيث تطالعنا تعابير من قبيل المياه الثقيلة، والمياه الغافية أو المـيتة، وهـي تـجسيد للأوعـــي[١٥٨]. عـلى الرغـم مـن الدراسـات المـنجزة فـي اطـار المـدارس الانثروبولوجية الانجليزية (لدى شخصيات من قبيل فريزر، ومالينوسكي) ومع وجود المتابعات التي اضطلعت بها مـدارس عـلم الاجـتماع وعـلم الانسـان

(1) herméneutique

(2) loi des quatre éléments

الفرنسية (لدى لفي برول، ودوركهايم، ودومزيل، ولويس شتراوس)، إلّا ان الشعب الناطق بالالمانية يبقى صاحب السهم الاوفر في احياء ومعرفة الرموز الاسطورية باسلوب عصري. الميل الفطري لدى هذا الشعب نحو النطاق الاساطيري، وامكانات اللغة الالمانية في نحت التعابير المركبة والمفاهيم الـ «بوليفالانية»[1] والتصورات الخاصة التي يحملها هذا الشعب بشأن العلوم الانسانية والمعنوية[2]، مضافاً الى ما انجزوه من دراسات ابداعية في كافة الصعد الدينية والتاريخية والفلسفية والاستشراقية، هذا كله جعل الثقافة الالمانية جزءاً لا يتجزأ من هذه الدراسات الاساطيرية. يقول يونغ في أحد مؤلفاته: ليس «غوته» هو الذي أبدع «فاوست»[3]، انما فاوست هو الذي سخّر غوته، ذلك ان فاوست صورة ازلية غافية في روح الشعب الالماني.

اذا كان فاوست صورةً ازلية للثقافة الالمانية، واذا كان «پرومتيوس» صورة ازلية للثقافة الغربية، فما هي ياترى الصورة الازلية لثقافتنا نحن الايرانيين؟ للاجابة على هذا السؤال يمكن القول أنه من أرض[4] جمشيد في الاوستا وحتى «ايران ويج» في الرسائل البهلوية، وحتى رسالة حي بن يقظان لابن سينا، الى مفهوم «اللا مكان» عند السهروردي، الى الجسم الهورقليائي لدى الشيخ احمد الاحسائي، تشكل هذه الرؤيةُ الخيالية والمثالية كشبكة من الأواصر والوشائج اللا مرئية، تشكل ذاكرتنا الازلية نحن الشعب الايراني. منذ مطلع ثقافتنا الى ما لا يقل عن آخر عهود اعادة ابداعها، ثمة صورة ازلية تجلت في كافة مظاهرنا الفكرية والثقافية. منذ عمارة العهود الساسانية والسلجوقية، والتيمورية، والصفوية، حتى فنون حياكة السجاد، والمنمنمات، والصور الخيالية في الشعر الفارسي، والى احزان الغربة في موسيقانا الأصيلة والتي تحيل دوماً

---

(1) polyvâlent متعددالابعاد

(2) Geisteswissenschaften

(3) Faust

(4) Vara

الى تلك الذاكرة الازلية، ثمة اركتيپ واحد يتجلى دائماً، وهو اركـتيپ الجـنة الذي يقال عنه بالفارسية الاوستائية «پايري دايزا»(١)، ونشاهد تجليه في معبد شيز المقدس في تخت سليمان، كما نطالعه في نماذج الصحون الفضية الساسانية في الحديقة الايرانية. ذلك ان «پـايري دايـزا» يـعني «مـحلاً مـحاطاً» أو هـو «الماندالا» تلك النقطة التي سميناها «العدم الخلاق» واشـرنا اليـها مـراراً فـي صفحات سابقة. انها النقطة التي يرجع اليها الشعب الايراني في كل مرة ليـعيد اكتشاف ذاته، ويعيد ابداع «كله» المكتشف في إطار طقوسه الفنية. هذه الصورة النوعية الممكنة الظهور بقوالب وأطر شتى، هي الى ذلك نقطة اتصالنا بذاكرتنا الازلية القـومية التـي بـقيت صـامدة عـلى الدوام رغـم هـجمات الاجـانب، واجتياحات الاسكندر، والعرب، والمـغول، ونـقلت التـراث الروحـي السـابق للاسلام الى الحقبة الاسلامية، وتقبّلت مع كل تغيير وانقطاع سـببته الثـقافات الاجنبية، صوراً جديدة، وابتدعت قـوالب قشـيبة، ولم يـحدث أي تـوقف أو مراوحة في السلسلة الازلية لهذه الذاكرة القديمة الى يومنا هذا... ألم تتبدل هذه الصورة الازلية اليوم الى تلك «البيداء» التي اطلق عليها «تي. اس. اليوت» اسم «الارض اليباب» وعالم «الصور المتكسرة»؟ هل يمكن للانسان الفاقد للخواطر والذكريات أن يتسم بالاصالة؟ هذا سؤال يطرح وجوابـه يـتعلق بـنا جـميعاً، فمعرفة أننا فقدنا ذاكرتنا الازلية أفضل بمقدار درجة من أن نجهل حـتى انـنا فقدناها، إذ ما لم نشعر بالوجع لن نبحث عن العلاج. اذا كان الغرب قد وصل الى طريق مسدود فهو واعٍ لهذا الطريق المسـدود عـلى الأقـل، ومـنذ نـحو مـئة وخمسين عاماً وشعراء الغرب ومفكروه يتوجعون ويأنون من عـصر الشـتات الذهني، والازمة الروحية، وموت الاساطير، وغياب الله، والامراض المـوروثة المسيحية. ان اثارة القضية هو الى حد ما علاج وحل لها. أفلم يحن الوقت لأن نثير نحن ايضاً قضايانا؟

---

(1) pairi daeza

قد تسجل اشكالية ان الثقافة الاسلامية الايرانية ليست اساطيرية. ومفهوم الميت يمكن تفسيره بالمعنى الاخص وبالمعنى الاعم ايضاً. الميت بالمعنى الاخص هو «تأسيس» للاركتيپ، وله في الوقت ذاته محتوى «روائي»[1] يتمثل في ملاحم الآلهة والابطال. في هذه الحالة يجوز القول ان الفكر الاسلامي الايراني ليس اساطيرياً بمعنى «تعدد الآلهة» الذي كان مشهوداً في ثقافتنا قبل الاسلام، وعلى تعبير «دومزيل»: بالرغم من الاصلاح الديني الزرادشتي وارتقاء «اهورامزدا» الى درجة الإله الواحد، الا أن البنية الثلاثية للآلهة الهنداوربية كانت لا تزال ملاحظةً في المؤسسة الانتزاعية للامشاسپندان[١٥٩]. لكننا اذا اخذنا الميت بالمعنى الاعم وتعاملنا معه كتفكير حضوري من دون التفات الى محتواه الروائي، وجسدنا في أذهاننا بنية المقولات الاساطيرية التي تمتاز بأن دورها الاول هو التأسيس والارساء، سنجد أن الرؤية الخيالية والتفكير الرمزي للشعب الايراني (قبل الاسلام وبعده) له طابعه الاسطوري الاكيد. يكفي أن يلقي الانسان نظرة عابرة على النماذج الكبرى للشعر الفارسي واعمال المفكرين الايرانيين ليتبدى له الطابع الاسطوري في افكارهم، ويرى الى اي حد نشد الايرانيون تلك الرؤية التي سماها «كاسيرر» «فلسفة الصور الرمزية». للمثال، يبدو هذا البيت الشعري الجميل لحافظ الشيرازي اساطيرياً و «كوسموغونيكياً» بالمعنى الحقيقي للكلمة:

تعال ننثر الورود ونصب الخمر في الكؤوس

نخرق سقوف الافلاك ونرسي واقعاً جديداً

خرق سقوف الافلاك وارساء واقع جديد ليس سوى عملية «التأسيس» الاساطيرية أو منح الصورة التي اكثرنا الاشارة اليها في هذا الكتاب.

على سبيل المثال، يمكن ملاحظة مفهوم الزمن الاساطيري في تركيز الشيعة على ظهور المهدي الموعود ويوم البعث. مثال آخر يمكن ان نسوقه من ذلك

(1) narratif

الوجد والهياج الذي تثيره في قلوبنا فاجعة كربلاء. صحيح أن هـذه الفـاجعة حادثة تاريخية حدثت في اليوم الفلاني والمكان الفلاني، بيد أن انطباعنا نحن الايرانيين بشأنها ليس تاريخياً ولا مناسباتياً يراد منه احياء حادثة تاريخية. ما يبث القوة في فاجعة كربلاء هو بعدها الازلي. وكأن هذه الحادثة وقـعت مـرة واحدة والى الابد. مراسيم العزاء المقامة لهذه الفاجعة الازلية تثير مـن الوجـد والانفعال ما لا تقوى عليه الّا حادثة اسطورية. الجانب التراجيدي لهذه الفاجعة يكمن في أن احياءها يجعل المعزين يحيون في قلوبهم لحظات الحـزن بكـل طاقتها الازلية، فيخرجون عن زمن هذه الدنيا ليجدوا انفسهم واقفين على أرض تلك الواقعة، فتلتهب افئدتهم كصحراء كربلاء، وترتعش شفاههم كرمال البيداء. هذا الزمن هو زمان اساطيري بلا ريب.

اذا كان احد الجوانب الاخرى للرؤية الاساطيرية هو مـواجـهة «النـومن» والاشراق هذا، عندئذ ستكون كنوز العرفان الايراني والشطحات والطامات التي ورثناها، خيرة نماذج مواجهة النومن. والآن، في ضوء هذا المفهوم، لنرى كيف تُطرح قضية «الاركتيپ» في مدرسة «يونغ».

١ ـ الميت في مدرسة «علم نفس الاعماق»

يقول يونغ عن الميت:

«في دراسة الميتات، تم الاكتفاء لحد الآن بالتصورات الشـمسية والقـمرية والطقسية، والنباتية. لم يلتفت أحد الى أن الاساطير هي قبل كل شيء مظاهر نفسية تعبر عن جوهر النفس. الانسان البدائي لا يـتفطن الى التـفسير العـيني للاشياء الظاهرية، انما في نفسه اللا واعية جنوح عنيف جـداً الى إذابـة كـافة التجارب الحسية في احداث غامضة مغلفة بالاسرار. لا يكتفي الانسان البدائي بمشاهدة شروق الشمس وغروبها، انما لابد أن تعد مشاهدتها الخارجية حدثاً نفسياً ايضاً، ولابد للشمس في مسارها أن تصور مصير إله أو بطل من الابطال،

والواقع ان الشمس لا مكان لها في نفس الانسان، من هنا يجب أن لا تـفسر الاحداث المتبدية على شكل اساطير كالصيف والشتاء، وتغيرات القمر، وفصل الامطار، كاستعارات[1] مستمدة من وقائع موضوعية، انما ينبغي اعتبارها قـبل ذلك مظاهر رمزية للدراما الباطنية واللا وعي النفسي، يمكن للانسان وعيها عن طريق الاحالة[2] والانعكاس في الاحداث الطبيعية»[١٦٠].

يشير يونغ هنا الى مسألة «الاحالة» وهو يعتقد ان هذه الظـاهرة تـنم عـن الحقبة البدائية الاولى من حياة الانسانية، اي منذ ان كانت تفسر جميع الاحداث الخارجية على انها انعكاس لتجليات داخلية، ولم يكن ثمة حـد فـاصل بـين الآفاق والأنفس، وكان الوعي ذائباً في خضم هذه الهالة الساحرة. بيد أن هذه الاحالات وكما سنرى تالياً، سوف تنبذ تدريجياً بسبب ازدهار الوعي الذاتـي ونضجه. تترسخ الاركتيپات الازلية في النـظم الثـقافية[3] عـلى شكـل رمـوز وتشبيهات متنوعة، ثم تنهار حتى هذه النظم التقليدية، وتـتفاقم عـمليات نـبذ الاحالات وكبتها بسبب تنامي الرؤية العلمية. يقول يونغ: «من العجيب ان ينطلق العلم باكتشاف قوانين النجوم والفلك، أي بنبذ أبعد الاحالات»[١٦١].

كانت هذه الخطوة الاولى للقضاء على الـ «انيميسمية»[4] أو «الارواحـية» التي تحتضن العالم داخل هالة من السحر. في الزمن القديم نادوا على الآلهة من الجبال والانهار. أوصل العلم الغربي نبذ الاحالات الى الذروة، بيد أن حـياتنا الداخلية مليئة باحالات تنعكس في الكتب والصحف والاصدارات المـختلفة. منذ أن سقطت النجوم من السماء والرموز القـديمة تـخسر جـلالها وعـظمتها لتنطلق حياة غامضة في داخل اللا شعور.

اساطير الشعوب القديمة بمنزلة احالات هذه الدنيا الداخلية أو الضمير اللا

(1) Allegorien
(2) projektion
(3) Kulturkanon
(4) animisme

واعي. وبكلمة ثانية: الاساطير هي تلك الرؤيا العالمية السحرية التي تحيط بالانسان البدائي من كل جانب، ومن اساليب ظهورها مشاهدة المنامات والاحلام. فالحلم كوة ينقل عبرها «اللا شعور» رموزه الى الشعور والوعي. الحلم نافذة مشرعة على ليلِ الباطن الحالك، ليلِ بداية العالم حيث يتحد الانسان مع الكل. من اعماق هذا الليل المظلم ينهض عالم الاحلام، وقد يتخذ اشكالاً طفولية في بعض الاحيان، ومفزعة في احيان اخرى، وبريئة أو جريئة تارة ثالثة. وليس من العجيب ابداً أن تعد الاحلام الاساطيرية في الحضارات القديمة رسائل الآلهة الى البشر[١٦٢].

٢ ـ الاركتيپ

يذهب يونغ الى ان فرضية الاركتيپ و «الصورة الأزلية»(١) تتعلق بمفهوم الضمير الجماعي اللا واعي(٢)[١٦٣]. ويميل الى أن ارهاصات هذا المفهوم يمكن رصدها لدى فلاسفة من قبيل «كاروس» و «هارتمان»[١٦٤]. الا ان فرويد هو الذي اضفى عليه طابعه العلمي. اللا وعي أو اللا شعور من وجهة نظر فرويد هو مخزن التأثرات المنسية والمكبوتة، ولا يكتسب معناه الا بالارتباط بها. أضف الى ذلك أن اللا وعي حسب مفهوم فرويد شخصي للغاية رغم أن فرويد كان مطلعاً على بقاياه القديمة وطابعه الاساطيري. يعتقد يونغ أن الطبقة اللا واعية شخصية دون أدنى شك، بيد انها تستقر على طبقة اعمق لا تستمد مادتها من التجارب والمعطيات الشخصية بل تقوم بذاتها. هذه الطبقة الاعمق هي التي نسميها «اللا وعي الجماعي»، ومرد اضافة صفة «الجماعي» اليها هو أن اللا وعي ذو طابع كلي، بمعنى انه مشترك بين جميع افراد البشر، ولا يقتصر على تجربة خصوصية شخصية معينة، لأن مضمونه يتعالى على الادراكات الشخصية.

---

(1) Urbild

(2) das kollektive Unbewusste

في حين ان محتوى اللا وعي الشخصي مخزن الـ «كومبلكس»[1] ـات، يزخر اللا وعي الجماعي بـ «الصور النوعية»[2]. اللا وعـي الجـماعي مـخزن بـقايا تجارب السلف، وكنز مكتض بترسبات تحكي عن زمن البدايات، وهو يحتفظ في كنهه بصورة «مسبقة» للنظام الكوني[١٦٥]. البقايا القديمة المترسبة في هذا المخزن تتضمن كافة السمات الموروثة والغرائز والميول والنـزعات الداخـلية، فكل هذه العناصر اللا متجانسة تختفي داخل أكوام هذا اللا وعي بنحو متناقض وفوضوي. لو استطعنا تجسيد مثل هذا اللا وعي على شكل انسان لكان موجوداً خالياً من كل خصوصيات الجنس والشباب والشيخوخة، يعيش عـلى حـافة الموت والحياة، ويستند الى تجارب مليوني عام من تاريخ البشرية، ولا يؤول الى فناء ولا هو من مخلوقات الزمن. بامكانه مشاهدة احلام ازلية والاطـلاع على علم الغيب، لأنه قد جرب حيوات الافراد، والعوائـل، والشـعوب والأمـم آلاف المرات وبات على معرفة بكل شيء[١٦٦]. يضيف يونغ بهذا الخصوص: «اقدم طبقات النفس الانسانية بحسب العمق، تفقد خصائصها الفـردية، وكـلما ولجنا الى الأعمق مقتربين من الاجهزة المستقلة ذات النشاط التلقائي في نفس الانسان، كلما اكتست هذه الطبقات صبغة عامة، وتستمر هـذه الوتـيرة الى ان تكتسب تلك الطبقات صبغة عالمية، وبالتالي تمتزج بالبعد الجسماني للانسان أي بعناصره الكيمياوية، مـن هـنا كـانت النـفس اوالعـالم شـيئاً واحـداً فـي جوهرهما»[١٦٧].

تتحدث هذه الطبقة اللا واعية العميقة بلغة رمزية[3]، وكـلما كـان «الرمـز» اقدم[4] واعمق، كلما كان اشمل واكثر كلية. وكلما كـان اقـرب الى خـصائص الوعي ومعطياته كلما تقلصت سماته ومواصفاته الكلية. في «اللا وعي» يهبط

(1) complexes.

(2) archétypes

(3) symbole.

(4) archaique

«الرمز» الى مستوى «الغوري»[1] أي الاستعارة، وفي هذه الحالة يذهب فريسةً للسلوكيات الذهنية والعقلانية. يقصد يونغ ان «الرمز» كلما فقد طاقته «النومنية»، كلما أوغل في الدنيوية والعقلانية والكمية، الى أن يتحول الى استعارات خاوية من أي مضمون «نومني».

هذه الصور الازلية والنوعية غافية بالقوة في اعماق اللا وعي. وهي ما يسميه يونغ الاركتيپ. الاركتيپ هو «اركيوس تيپوس»[2] باليونانية، وله ماض تاريخي قديم في الثقافة الغربية. فيلون الاسكندراني اطلق عليه في فلسفته اسم «الصورة الالهية»[3]. وفي الرسالة «الهرمسية»[4] يسمى الله «نوراً اركتيپياً»[5]. أما في فلسفة القديس اوغسطين فلم ترد مفردة «اركتيپ» الّا أن مفهومها مبثوث في ثنايا هذه الفلسفة. يقول اوغسطين في اشارة الى هذا المفهوم: «تصورات وافكار لم تحصل ولكنها موجودة في العقل الالهي»[١٦٨]. يجوز القول ان مفهوم «الاعيان الثابتة» في العرفان الاسلامي لا يعدم الشبه بالاركتيپ أي «الاركتيپ في ذاته». هنا تتجلى العلاقة بين الاركتيپ والرمز[6] والاستعارة[7]. يرى يونغ ان الاركتيپات هي مؤسسات سابقة للتعقل[8]. سبق أن ذكرنا ان الاركتيپ ليس له مضمون أو محتوى من تلقاء نفسه، فـ«الاركتيپ في ذاته» غير مرئي. وبالمقدور تشبيه طاقته بالمجال المغناطيسي لقطعة من المغناطيس. «الاركتيپ في ذاته» طاقة كامنة في بحر اللا وعي الازلي. ما نرثه نحن هو الجانب «التمهيدي» و «التأسيسي» للاركتيپات. حينما يظهر الاركتيپ

---

(1) allégorie
(2) arkheoe_typos
(3) imago Dei.
(4) corpus hermeticum
(5) to ardhelupon phös
(6) symbole
(7) allégorie
(8) prerationnel

يــتبدى عــلى شكــل «رمــز»، فــالرمز هــو فــي حــقيقته الصــورة المشــهودة للاركتيپ[١٦٩]. الشكل الاكثر بدائيةً للاركتيپ والمطابق للمرحلة الاولى مـن وعي الانسان البدائي، هو ذلك الطور الذي يطلقون عـليه «اوروبـوروس»[١]، وغالباً ما يجسمون الاوروبوروس على شكل ثعبان أو تنين يعض على ذنبه. في هذا الطور، يحيط بحر اللا وعي بالانسان من كل حدب وصوب، وفي وسـطه تستقر نطفة الوعي الذاتي التي لم تكتسب استقلالها بعد. هذا في الواقع هو مظهر الحياة الجنائية الطيبة والرحم الأمومي للبشرية.

المرحلة التالية التي يتبدى فيها الاركتيپ الازلي على شكل «والدة كبرى» ونشاهد مظاهرها في كافة الحضارات القديمة، تسمى مرحلة «الوالدة الكبرى». تهيمن الطاقة النومنية في هذه المرحلة على الانسان وتهمش تصوره الى درجة لا يمكن معها تكوين مفهوم واضح لهذا التصور. «الوالدة الكبرى» تتجلى غالباً على شكل مخلوق رهيب مفزع، والصفات المتناقضة المتضادة لهذا الاركـتيپ ستكون فوضوية ومضطربة بحيث تتجلى الرمـوز المـعبرة عـنها عـلى شكـل حيوانات واغوال في غاية الغرابة. حينما يتألف الوعي تنتظم الرموز الموجودة في الاركتيپ البدائي، وتنفصل عن بعضها لتغدو مـجاميع مـتعددة تـنوب عـن اركتيپ أو اركتيپات مشابهة.

الطور أو المرحلة التي تلي «الوالدة الكبرى» هي التي تـعرف بـ «مـقارعة التنين»[٢][١٧٠]. في هذه المرحلة التي يتسنى ملاحظتها في كافة اساطير العالم، ينتصر وعي (الأنا) في معركته مع اللا وعي الذي هو التنين أو «الوالدة الكبرى» أو «الاوروبــوروس»، ويــصبح «الأنــا البـطل»[٣]. الانـفصال عـن الأبـوين الاسطوريين، ومنازلة التنين، وتحول الوعي بمعنى نـضجه ورشـده، هـي مـن مواصفات هذه المرحلة. اضف الى ذلك ان هـذه المـرحـلة تـتضمن مـراسـيم

---

(1) Ouroboros

(2) Drachenkampf

(3) Helden_Ich

الدخول والمساهمة في الطقوس السرية والولادة الجديدة، ذلك ان انبثاق الوعي بمنزلة الاساس للثقافة. عثور البطل على كنز عظيم بعد قتله التنين، وزواجه من الفتاة الحسناء التي غالباً ما تكون مطلسمة مسحورة، هو ما ينظر اليه كزواج مقدس[١]، ولهذا يعد هذا الطور مجالاً لاجتماع الاضداد وحيازة الكمالات المعنوية وبلوغ مرتبة النضج الفكري.

آخر مراحل التكامل المعنوي للانسان في الاساطير، هي التي تعرف بمرحلة «النضج»[٢] وافضل انموذج لهذه المرحلة الاسطورية هو «اوزيريس»[٣] في مصر القديمة. كما تنهض الشمس وتشق طريقها لتغرب اخيراً في السماء، كذلك ينهض الوعي تدريجياً من باطن الطبيعة فيتكامل ليعود في نهاية المطاف الى ذلك الليل المظلم الابدي. في الاساطير المصرية، تنتهي رحلة إله الشمس «هوروس»[٤] بوصوله الى «اوزيريس» إله المغرب والغروب الذي يعد بحد ذاته مظهراً للكمال. في خاتمة موت الشمس، يوصل «اوزيريس» وهو مظهر «الذات»، يوصل «الأنا» الى الكمال النهائي.

قبل ان ننهي هذا الفصل، لا بأس من الاشارة الى جملة نقاط حول مفهوم «اللا وعي الجماعي» الذي اثار جدلاً ونقاشاً واسعاً في وقته. اعتقد أن هذا المصطلح ليس بليغاً كما ينبغي، ويبدو أن يونغ نفسه لم يكن راضياً عنه بالتمام. صفة «الجماعي» التي تنسب اليه تنتقص شيئاً من عمقه. في الاساطير القديمة، يمكن لمرتبة المياه الازلية ومرتبة الهيولى الاولى التي كانت قبل ظهور النور وتألقه، يمكنها ان تكون مظهراً لهذا اللا وعي العام. حاول يونغ أن يبقى علمياً على الدوام، ولكن لا يمكن ان نرتاب في أن بحوثه تخطت العلوم التجريبية بعض الشيء ودخلت حيزاً تغدو فيه أرجل أهل البرهان خشبية والارجل

---

(1) hieros_gamos, sakral Ehe

(2) Reifphase

(3) Osiris

(4) Horus

الخشبية لا طائل منها كما يقول جلال الدين الرومي في بيته الشهير. من هنا كانت اعماله مشبعة بالتعابير العلمية والمكاشفات الاشراقية التي تترك شخصيته غير واضحة وعصية على التعريف، وتظهره غالباً على هيئة «ساحر كبير». لا مراء ان الألفة المتنامية التي عاشها يونغ مع عالم «الاركتيپ»، تركت آثاراً بالغة في اعماله ونفسيته، وحادت به رويداً رويداً من المنهج العلمي الخالص، واستقرت به على برزخ لا يمكن معه أن ننعته بأنه عارف، ولا أن نعتبره عالم نفس بالمعنى الكلاسيكي للكلمة... أيّاً كان، حققت اعماله انتشاراً واسعاً، ولا يتسنى اليوم معالجة قضايا الاساطير والرؤية المثالية من دون العناية بالسبل الجديدة التي افتتحها في هذا المضمار. ليسوا قلائل اولئك الذين وجهوا النقود لمفهوم اللا وعي الجماعي. يقول الفرنسي رينيه غينون[1]: الآن وقد تحدث يونغ عن اللا وعي، فلماذا لا يشير اطلاقاً الى «سحب الوعي» وهي من تجارب الانسان المعنوية. ويشير «الياد» في أحد كتبه الى هذه الفكرة ايضاً، ولكن يجب القول على كل حال ان مفهوم «الضمير اللا واعي» ليس له تخوم واضحة من وجهة نظر يونغ نفسه، فهو يقول أن بالامكان وضع هذا المفهوم في الاسفل وفي الاعلى ايضاً. يسجل يونغ في مذكراته: «ليس الله هو الميت، بل الميت هو وحي الكلام الالهي في اللغة. لسنا نحن الذين نخترع الميت، بل اننا نُلهم الميت ككلام الهي»[١٧١]. ويضيف في موضع آخر: «بل انني عرضتُ فرضية أن ظاهرة تقبل الاركتيپ للصور هي حدث نفسي يقوم على اساس حقائق پسيكويدية»[2][١٧٢]. ولهذه اللفظة في رأي يونغ معنى النومن أي الحقيقة الروحية المعنوية. والخلاصة هي قوله عن اللا وعي: «ابتدعت تعبير اللا وعي بهدف البحث العلمي، مع علمي أن بوسعي وضع كلمة «الله» مكانه. في حدود كلامنا باللغة الاساطيرية تترادف مفردات «مانا»[3]، والله، واللا وعي، لأننا نجهل

(1) René Guénon

(2) psychoide

(3) mana

المفهومين الاولين «مانا» و «الله» بمقدار جهلنا المفهوم الثالث».

بودي في النهاية تقديم مقارنة قد تبدو في أعين البعض كفراً لا يغتفر، انها مقارنة بين «هيدغر و «يونغ». احدهما فيلسوف والآخر عالم نفس، وبينهما حسب الثقافة الغربية حدود صارمة لا تتيح المجال لأية مصالحة. لا هيدغر يشير الى يونغ ولا يونغ الى هيدغر. كلاهما مفكر كبير يكتب بالالمانية، وكلاهما يبحث عن ذلك «الآخر مطلقاً». لو سألنا هيدغر عن يونغ سيقول على الارجح انه «سوبجكتينيست» أي «ذاتي المحور» لم يتجاوز طور التضاد بين «السوجت ـ الاوبجت»[1] الذي يعد الركيزة الاساسية للمعرفة الاكتسابية الغربية. واذا سألنا يونغ عن هيدغر فسيقول انه «ميتافيزيقي» ولا شأن لي بالميتافيزيقا، انما أنتهج املاءات التجربة والاساليب العلمية. وإذن، فالتخوم الفاصلة بين الرجلين جلية محددة، والهوة بينهما عصية على الردم. والآن لنرى ما الذي يفعله هذان العظيمان: احدهما أنفق عمره في دراسة الاساطير والبنية المثالية للتفكير، والآخر ركز طاقته الفكرية على حقيقة الوجود. الوجود الذي بحث عنه هيدغر مجهول وغير علمي بنفس درجة اللا وعي الذي تعاطى معه يونغ دائماً. لكليهما غاية واحدة هي الوصول الى ذلك الشيء المجهول والغامض وراء كل مظاهر العالم، والعصي على التعريف كالنومن ذاته. الوجود عند هيدغر مستتر إذ يظهر ولأجل التعبير عن هذا التناقض، وهذه الهوة بين الوجود والموجود أو هذه الفجوة[2] وهي من زاوية ما ازدواجيةٌ غامضة، يستعين هيدغر بكافة امكانيات اللغة الالمانية، ولهذا تتعذر ترجمة اعماله. يونغ هو الآخر انفق لاجل فهم هذا النومن عشر سنوات في دراسة العلوم السيميائية، وقضى عمراً بكامله في البحث والتقصي حول الاساطير المقارنة، واستنتج اخيراً اننا لا نعلم شيئاً عن النواة المركزية للاركتيپ. هيدغر ايضاً لا يدعي انه عثر على شيء، انما يكرر فقط ان

---

(1) Sujet_objet

(2) Zwiefalt

فلسفته طريق غامض وسط غابة كثيفة يحاول تـجاوز مـرتبة «المـيتافيزيقا» والولوج الى التفكير الحقيقي الذي يستحضر الذاكرة الأزليـة، وهـذه الذاكـرة الازلية هي بالنسبة لهيدغر «مـيتوس» و «لوغـوس» وبـاختصار: لغـة الشـعر والاساطير، وهي بالنسبة ليونغ مغزى وجود «الاركتيپ في ذاته» أو على حد تعبيره هو «الميتوس» الذي يُلهَمُهُ الانسانُ كأنه كلام الهي. ينطلق يونغ من مفهوم الأنا التجريبية ليصل الى مـفهوم «الذات»، وبـالتالي يـعتبر الانسـان والطـبيعة انعكاساً أو تجلياً للنومن أو لذلك «الآخر مطلقاً»، فيقلب العلاقة العلمية المألوفة رأساً على عقب. وهيدغر يعتبر الكلام «بيت الوجود»، ونداءه «منح وجود» أي ما يُهدى إلينا ونعطاه. بكلمة ثانية، كلاهما يصل الى نقطة واحدة ولكن من طرق مختلفة ورؤى شتى، والنقطة التي يصلانها هي الاعتماد التـام للانسـان حـيال النومن على ذلك «الآخر مطلقاً». كلاهما يكرر بطرق مختلفة التجربة الأزليـة التي تسميها الهند «آتما فيديا» و «برهما فيديا»[1] أي العلم بـحقيقة الذات[2] وبحقيقة البراهمن. أما معرفة المرتبة العرفانية التي بلغها هذان المفكران فمهمة تنوء بها صلاحية كاتب السطور. على أن ثمة فكرة لا غبار عليها تتمثل في أن افكار هيدغر من كتابه «الوجود والزمان» وحتى آخر رسائله، عبارة عن تبديل الفلسفة الى شعر، لذا يتلبّس تفكيره شيئاً فشيئاً ازياء اساطيرية، حتى أن فريقاً من الباحثين يحسب هايدغر الثاني عارفاً وليس فيلسوفاً، كما ينأى يونغ ايضاً وبنحو تدريجي من العلوم التجريبية ليميل الى التـفكير الاشـراقـي بـحيث ان الكثيرين لم يعودوا يعتبرونه عالم نفس تجريبي، بل يرونه اقرب الى ساحر كبير. أو لنقل ان كلاهما يبتعد عن الدائرة المحددة لاختصاصه الاصلي: أحدهما ينأى عن الفلسفة بمعناها الحقيقي والثاني عن علم النـفس. بكـلمة ثـانية: كـلاهما يستعصي على التعريف ولا يصنف ضمن شريحة معينة. لكنني اعتقد انـهما إذ

(1) âtmâvidyâ_brahmavidyâ

(2) âtman.

يخرجان عن حيز اختصاصيهما، انما يقتربان من بعضهما اكثر فاكثر، لأن هذه النقطة التي تقارب بينهما خارج نطاق الاختصاص الاكاديمي هي نداء الميتوس والعدم الخلاق للنومن، الذي سحر هيدغر ويونغ على السواء واصابهما بالجنون.

ببيان آخر، تمكن الجنون النومني أو الحالة التي يسميها افلاطون «الوجد المقدس» من تسخير كلا الرجلين العظيمين واخضاعهما لسحره. والمقارنة بينهما لا تتسنى الّا من هذا المنظور الخاص فقط، أي من زاوية تجلي النومن واسقاطاته وما تركه من بصمات على هذين المفكرين المعاصرين.

الفصل الرابع

الميت، واللوغوس، والذاكرة الازليّة

لاحظنا ان لكلمة «ميتوس» عدة معاني. في الفكر اليوناني، يرتبط الميتوس بمفهوم اللوغوس الذي يعني الكلام. ومن جهة ثانية يرتبط اللوغوس بالفعل «لغيين»[1] الذي يفيد: الجمع بين الاشياء والتكلم. يعتقد المفكر الالماني «والتراوتو»[١٧٣] أن مفهوم «زاملن»[2] الذي يعني «الجمع» و «التجميع» و «التأليف» والذي نسبته طائفة من المفكرين للوغوس، لا يفيد المعنى الجذري للوغوس، انما يدل على معناه الفرعي. ما يستفاد من كلمة لوغوس في رأي اوتو، وبالنظر لمشتقاتها اليونانية واللاتينية، هو مفهوم التنبه الى، والتفكير، والعناية بالشيء. في حين يستغرق مفهوم اللوغوس تفكير شخص يفكر ويتحدث، ينهض الميتوس بهذا المعنى من الناحية الموضوعية والكلية، فالميتوس لا يشير الى مفاهيم من قبيل «مفكرٌ فيه» و «متدبرٌ فيه»، انما يستوعب حقيقة الشيء في نفسه واصالته الذاتية[١٧٤].

كاسيرر بدوره يفسر اللوغوس بمعنى العقل والتفكير، ويعتبره مرحلةً متأخرة على مرحلة الرؤية الاساطيرية. التفسير الذي يقدمه مارتن هيدغر للوغوس والميت يتباين عن تفاسير الآخرين. ولكن لا مندوحة من التذكير بأن تفسير هيدغر ممتزج بأسس تفكيره وفلسفته الى درجة انه من دون التعرف على

(1) legein

(2) sammeln

المحور الرئيسي لتفكيره، سيغدو من المتعذر فهم تفسيراته لمفاهيم الفلسفة اليونانية القديمة. ولكن حيث أن المقام لا يتسع للخوض في تفاصيل فلسفته، ولأن لغة هذا المفكر الكبير عصية على الترجمة فعلاً، سنكتفي باشارات مختصرة الى بعض العناوين الرئيسية محاولين جهدنا اجلاء الصلة التي تربط بين اللوغوس والميت والذاكرة الازلية في ذهنية هيدغر. يرى هيدغر ان اللوغوس، والفوزيس[1]، والميتوس، والوجود[2]؛ مقولات مرتبطة متواشجة مع بعضها. بادئ ذي بدء، لنرى كيف يسمي اللوغوس الوجودَ والاساس[3] في وقت واحد وبعملية واحدة[١٧٥]. ثم كيف يكون الميتوس واللوغوس عين بعضهما، ويُطلقان في فلسفة برمنيدس على شيء واحد. وباختصار: كيف يعود اللوغوس والميتوس كلاهما الى الذاكرة الازلية. ولا بأس من معرفة ان الذاكرة الازلية تسمى في الاساطير اليونانية «منيزونيمي»[4] وهي والدة الملائكة الملِهمة أي الـ «موز»[5] ـات.

ألمحنا تحت عنوان «الزمن عند اليونان» الى ما يعتقده هيدغر من أن التاريخ المانح[6] للوجود[7] هو الوجود الذي يمنحنا نفسه ويبقى مع ذلك خافياً مستوراً. أي ان الوجود بمنحه نفسه يظهر خالقاً «الساحة ـ اللعبة ـ الزمن» التي يقيض للموجود أن يظهر فيها. منح الوجود يتعلق بظهور الحقيقة والتجلي الاول. على انه ظهور تبقى جذوره خفية مستورة. يسمي هيدغر هذا التجلي بـ «الفجوة» الّا أن ثمة شرخ وازدواجية يستبطنها هذا المفهوم، وردم هذا الشرخ هو الذي بمستطاعه المساواة بين التفكير والوجود الذي يتحدث عنه برمنيدس.

---

(1) physis؛ ظهور الوجود

(2) Sein.

(3) Grund؛ العلة

(4) Mnesonyme

(5) Muse

(6) Geschick

(7) Seinsgeschichte

ولكن هذا الشرح من جهة ثانية، هو ذلك القدر ومنح الوجود. والوجود ذاته يقول على امتداد الاحقاب والادوار المختلفة شيئاً مختلفاً في كل مرة [176]، أو أنه بتعبير آخر، يتجلى باسم مختلف في كل مرة فـــي بـــواكير الفلـــسفة الغربية يظهر الوجود باسم اللوغوس، والفوزيس، والميتوس. ففي ذلك الحين لم يكن التفكير منفصلاً عن حقيقة الوجود، والوجود رغم اسـتتاره وخفائـه كان المصدر الثر للافكار والتصورات. وكان الانسان قريباً إلى الحقيقة لأنه ساحة الفكر الاساطيري. وإذن، اقدم اشكال ظهور الوجود في الفكر الغربي هو اللوغوس والميتوس، واللوغوس هو ذلك الشيء الذي يقوله الوجود فـــي مطلع الفكر الغربي، وهذا القول الاول هو ايضاً الكلام الخلاق للميتوس.

فيما يخص العلاقة بين اللوغوس والميتوس، يتـــاح القـــول أن كلاهمـــا يحققان عملية "التأسيس"[1] الاساطيري (ناقشنا الوشائج بين الوجـــود والعلـــة واللوغوس في الفصل الخاص بالزمن في الثقافة اليونانية) بمعنى أن الشرح الأول قد حصل في كلا الحالتين. مثلما يرى هيدغر ان التفكير الحقيقي هـــو ما يناط بما يبقى خفياً حين ظهوره، أو لنقل: في حين يعتقد هيـــدغر أن ردم هذا الشرخ "الفجوة" ضربٌ من القفز[2] يأخذ التفكير من دون جـــسور وبـــلا مدارج رقي، إلى مساحة اخرى والى اسلوب آخر من التكلم [177]، كـــذلك الدين والمراسم الدينية، وهي تكرار واعادة انتاج للتأسيس الاساطيري، تأخذ الانسان من نشأة هذه الدنيا الى مساحة التواجد الاساطيري، والعـــودة الـــى البداية هي بحد ذاتها نوع من القفز والرجوع الى الجذور، أو لنقل أنه قفـــزة إلى المبدأ.

يقول هيدغر لايضاح هذه القفزة: "القفزة ذاتها معلقة في الهواء"، ولكـــن في أي هواء وفي أي أثير؟ أصل العلة[3] يكتسب أهميته من حيـــث أن كلمـــة أصل[4]

[1] Grundung
[2] Sprung
[3] Der Satz vom Grund
[4] Satz

في الالمانية تعني القفزة ايضاً، وبهذا المعنى يكون أصل العلة[١٧٨] ذاته ضرباً من «القفز الى ذات الوجود». وهكذا، يجب أن لا نقول «أصل العلة» (الاساس) يتعلق بالوجود، انما ينبغي القول أن أصل العلة هو قفزة في الوجود، أو بعبارة اخرى: قفزة في «الاساس»[١].

«القفزة في الاساس» تعني بالاسلوب الاساطيري الانضمام الى «نواة الوجود، بمعنى الاتصال بمصدر البدء، أي أنها في الوقت ذاته «اعادة تاسيس» اساطيرية. ففي الرؤية الاساطيرية، لا يكون الانسان انساناً اساطيرياً الا اذا كان مركز وجوده وبفضل العودة الى المبدأ، النقطة الخلاقة لكل ديانة، والمصدر الابداعي لكل بناء، والمَعينَ الملهم لكل سلوك. وهذا الدور الـ«كوسموغونيكي» (أساس العالم) غير متاح من دون قفزة وعودة الى الماضي. اذا اضحى الانسان موجوداً اساطيرياً، عندها فقط يمكنه ان يكون موجوداً كوسموغونيكياً، مضافاً الى ان أي أساس أو تأسيس يستدعي «تفكيراً ازلياً».

نعتقد أن هيدغر بتكريسه مفهوم «القفزة في الاساس»[٢] وطّن أحد أهم مرتكزات الرؤية الاساطيرية في هيكلية الفكر المعاصر.

بيد أن قضيةً تثار هاهنا فنتساءل: من اين تبدأ هذه القفزة والى اين تنتهي؟ أو من أين يبدأ القفز والى اين يكون الوصول؟ يرى هيدغر ان تاريخ الفكر الغربي هو صولجان هذه القفزة[٣][١٧٩]. يشير هيدغر هنا الى الفكر الغربي، ولا يتذكر الفكر الشرقي. فهل نستنتج ان الشرق لم يجرب مثل هذه القفزة يوماً ما؟ إن لم يكن هيدغر قد ألمح الى الشرق فمرد ذلك الى انه يبحث عن صلة و «تعاطف» مع ذاكرته الازلية الخاصة، ولأنه فرد غربي من المانيا لذا نراه يتقصى جذور الفكر الغربي. على أننا واثقون من ان تجربة الشرق بخصوص الجذر الاساطيري للتفكير أعمق وأكثر ازلية من التجربة الغربية، وذلك بشهادة الكنوز

(1) Grund

(2) Satz_Sprung

(3) Absprungbereich

الهائلة المتبقية عن هذه التجربة. في أحد مؤلفاته[١٨٠]، يقول هيدغر لباحث ياباني أن «بيت الوجود» (الكلام) لكل منهما مختلف عن الآخر، ولهذا يصعب التواصل الحقيقي بينهما، وأول الحجب المانعة لهذا التواصل هو أداة التواصل نفسها، أي الكلام واللغة. اذا أخذنا «بيت الوجود» وهو الكلام بمعنى الذاكرة الازلية، إذ ذاك لن يبقى ثمة ريب في أن ذاكرتنا الازلية نحن الايرانيين متباينة عن الذاكرة الازلية للغربيين، بل انها لا يمكن أن تتساويان بالاساس، ولكن حيث انهما تنبعان من عين واحدة لذا بوسعهما التواصل في الاعماق. على أن الرؤية الكونية العلمية الغربية هي التي تسود العالم اليوم، ونمط التفكير الغربي متغلغل في كافة شؤون الحياة ومفاصلها، وقد فرض هيمنته علينا نحن ايضاً. في هذا الحال، لن تعود قضية تجاوز «الميتافيزيقا» قضية غربية خالصة، بل هي قضيتنا نحن جميعاً. بل قد تعنينا أكثر من الغربيين لأننا لا نمتلك اسلحة مضادة لمواجهتها. من هنا كان التواصل مع ذاكرتنا الازلية عن طريق الاختلاء بكبار المفكرين الايرانيين، واستعادة الرسالة الكامنة في تلك الذاكرة، من اساليب التصدي للفكر الغربي الوافد. وللايضاح نقول أن معرفة الثقافة الغربية في الواقع الراهن ليس ضرورياً وحسب، بل هو ممارسة حيوية، إذ من اسباب انبهارنا الاعتباطي بالغرب أو تحاملنا الاكثر اعتباطية ضده، جهلنا الفاضح بثقافته.

اذن، مكان هذه القفزة هو حسب هيدغر تاريخ الفكر الغربي. بمقدار ما ينشد منح الوجود وقدره، الجوهرَ المفكر للانسان التاريخي، فإن تاريخ الفكر ذاته جزء من منح الوجود وتوزيعه. واذا كان القدر ذلك التوزيع والقسمة التي يستتر الوجودُ عند ظهوره بموجبها، فإن هذا الاستتار في الوقت ذاته «ارتباط» بجوهر الانسان. لا يغدو «الوجود» انساناً بمقتضى هذا الارتباط، انما يتوطن جوهرُ الانسان في حيز «الوجود» بواسطة هذا الارتباط. إن ارتباط الانسان بالوجود هو الذي يجعل الانسان «انسانياً» ويصيّر محل سكناه «مسكناً مألوفاً». ولهذا

ايضاً يعتقد هيدغر ان الكلام هو ارتباط الانسان بـ «بيت الوجود»(١).

ولكن اذا كان الكلام المستتر في بيت الوجود كلاماً يتحدث في مستهل أي حديث انساني، فهو إذن ذلك الـ «فا ـ توم»(٢) أي «الميتوس» و «اللوغوس». بيد ان «الفاتوم» اللاتينية وردت ايضاً بمعنى القدر، واذا اردنا ادراك مفهوم القدر ايضاً، وجب القول: بما ان الوجود يمنح نفسه لنا، فهو يمنح «الساحة ـ اللعبة ـ الزمن» ايضاً، ويعمل على تحقيق امكانات جوهر الانسان الممنوحة له وفقاً للقسمة. واذا كان ظهور «الساحة ـ اللعبة ـ الزمن» لغرض تحقيق الامكانات والمواهب المميزة لدى الانسان، إذن، ما هي القفزة التي نستعيد بفضلها دورنا الاساطيري[١٨١]؟

في معرض الاجابة عن هذا السؤال، يعتقد هيدغر ان القفزة لا تكون الا اذا تذكر الفكرُ واستحضر الذاكرةَ الازلية. كلمة «اندنكن»(٣) التي يستخدمها هيدغر تعني التفكير والتدبر بـ «لماذا»(٤) الشيء... مفردة «اندنكن» ذاتها تعني «الذكرى» و «التذكر» ايضاً. لكن اساس «التفكير» ذاته في نظر هيدغر هو اساساً استحضار الذاكرة. ليست الذاكرة هي التي تحدد التفكير، انما «ذات» التفكير هي التي تستحضر الذاكرة الازلية. يضيف هيدغر مفسراً هذا الرأي: التفكير الذي يستحضر الذاكرة هو «تفكير بالأزل» ايضاً(٥)، والمراد بـ «التفكير الازلي» أو «التفكير بالبداية» المستمدة من مقطع «فور»(٦) الألماني(٧) الذي يضاف قبيل المفردات، اشارة الى البداية وليس الى الماضي الزمني. التفكير لدى هيدغر منوط بالبداية دائماً، فهو ليس أفقياً ولا تاريخياً بالمعنى العصري للكلمة.

---

(1) Haus des Seins
(2) Fa _ tum
(3) Andenken
(4) an
(5) Das andenkend_vordenkende Denken
(6) vor
(7) vor_denken

التفكير المستحضر للذاكرة يركز على الشيء الذي بقي منذ البداية «غير مفكر فيه»[1] عند توزيع الوجود[١٨٢]. وهذه القفزة ضرب من الرسوخ الصوفي داخل قرارة الحقيقة، ونوع من التغلغل في جذور أية فكرة. من هنا وجب على التفكير البدء بهذه القفزة من جديد على الدوام، والاقتراب مع كل قفزة من التجربة الازلية. وهذه التجربة الاكثر ازلية في كل مرة، لا تعرف تكراراً ولا عودة، وتبقى ضرورية الى ان يتوغل التفكير المستحضر للذاكرة الى ذات الوجود، ويتبدل من حقيقة الوجود ذاته الى كلام آخر[١٨٣].

هنا، يسبغ هيدغر على القفزة ذات القيمة التي يراها الانسان الاساطيري للميت، أي الكلام الخلاق. على ان هذه القفزة تصاعدية وليست تحررية. التفكير في هذه القفزة، لا يترك المكانَ الذي يبتعد عنه وراء ظهره، انما يتملكه لنفسه بأزليةٍ أكبر. «التملك» احياء لتلك الذاكرة الازلية. ذلك ان التفكير الذي يقفز لا يُعنى بالماضي المنسي، بل يتعلق بذلك الشيء الذي كان[2] دوماً، أو الشيء الموجود والباقي. والشيء الذي يبقى والذي كان موجوداً دائماً هو «تجميع»[3] الكنوز[4] التي كانت موجودة منذ بدءِ منح الوجود كـ «وجودات (كينونات ازلية)»، وكينبوع خالد يروي الذاكرة الازلية، ويبقى متساوياً على امتداد منح الوجود، ولا يمكن تصوره، ولا استخراجه من مسيرة التاريخ كحزمة حمراء مميزة[١٨٤].

ربما امكن الاستعانة باستعارةٍ ما لمزيد من الايضاح: اذا كانت المياه الاسطورية واللوغوس منطلق الينبوع الازلي وبدايته، فإن النهر الذي ينبع من هذا الينبوع وينبثق عنه، هو الذاكرة الازلية نفسها، والتي تبقى متساوية متكافئة من بداية الينبوع الى نهاية مسيره، واصلةً نقطة البداية بنقطة الختام، واذا ابتعد

(1) Ungedachte
(2) das Gewesene
(3) Versammlung
(4) Schätze

النهر عن الينبوع فلن تعني هذه المسافة انقطاعاً عن المبدأ (المصدر)، لأن اتصال النهر بالينبوع لا يرتفع حتى للحظة واحدة، بل يبقى من البداية الى النهاية كحزمة متصلة واحدة متينة، وكما ان النهر هو الذي يجمِّع أو «يؤلف» مساره منذ انطلاقته وحتى خاتمته، كذلك الذاكرة الازلية تجمِّع كافة «الكينونات» في دائرة تواجد الميتوس واللوغوس.

١ ـ الذاكرة الازلية أو «منيموزيني»[١]

«منيموزيني» في الاساطير اليونانية هي آلهة الذاكرة والخواطر، وهي والدة الملائكة الملِهمة. «منيموزيني» ابنة السماء والارض وخطيبة «زيوس»[٢]. اللعب، والموسيقى، والرقص، والشعر، تعود كلها الى منيموزيني أو الذاكرة الازلية. كما انها على علم بالحاضر والمستقبل، لكن اهم واجباتها ايصال «الكينونات»[٣] الى ضياء الابدية[١٨٥] فخار الشاعر القديم كان في ولوج الحياة الخالدة عن طريق استحضار هذه الذاكرة وإنشاد رسالتها. وهذه العملية ليست ثمرة قريحته الشعرية وحسب، انما هو مجرد مصوِّر أو مانح صور للإلهامات التي تصله... وجود متعال على الماضي يصل اليه كـ «كينونة» فيضيئه ويغمره بالأنوار. كثيرة هي الاشياء التي كانت تعد ـ ظاهرياً ـ منسيةً في الذاكرة الازلية، وتنتظر كلاماً ينقلها الى حيز الفاعلية. كان من الواضح للشاعر ان الموجودات الازلية هي التي تشتمل على جوهر وتتمتع بحياة إلهية. من هنا لا تعرف «الموزات» أو الملائكةُ الملِهمةُ الموتَ، ولهذا يذكِّر شاعر اسمه «سابو»[٤] ابنته أن إقامة المآتم غير جائز في حضرة الموزات:

في بيت يخدمون فيه ملائكةَ الالهام...

(1) Mnemosyne

(2) Zeus

(3) das Gewesene

(4) Sappho

لا يجوز الأنين، ولا يليق بنا فعل ذلك[١٨٦].

كل الشعوب القديمة في العالم، تحسب ذاكرتها الازلية «الذاكرة الجماعية» لقومها، فتجلها وتحترمها. وعلى هذا المبدأ تحديداً تقوم مراسيم مناجاة الاجداد، لأن ملاحم الآلهة، وذكريات الاجداد، والوقائع الازلية والاساطيرية، محفوظة كلها في هذه الذاكرة، وكان بوسع الانسان عبر الطقوس والمراسم احياءَ ذكرى هذه الموجودات الازلية في قلبه.

يقول هيدغر عن هذه الذاكرة الازلية(١) ان الذاكرة تجميع لتفكير يستحضر تلك الذاكرة الازلية[١٨٧]. هذه الذاكرة هي المعين الشعري المتدفق، والشعر هو المياه التي تجري احياناً نحو الينبوع بشكل معكوس، اي نحو التفكير المستحضر للذاكرة[١٨٨]. العودة الى التفكير وهو الذاكرة الازلية ايضاً، تعني التوغل الى باطنِ الاساطير الأوّلِ، فالميتوس واللوغوس شيء واحد، واذا كانا ينفصلان فلأن أياً منهما لم يستطع الحفاظ على «جوهره الازلي»(٢). انه انفصال يمكن رصده لدى افلاطون. التصور بأن اللوغوس يقضي على لاميتوس حكم مسبق تستدعيه «العقلانية» الحديثة. يضيف هيدغر في ختام هذه الاطروحة: «المنطق لا يقضي على الدين ابداً، انما يضمحل الدين لأن الله يستر نفسه... هذا ليس إلّا».

في الهند، يبرز مفهوم اللوغوس لأول مرة في اناشيد «ريغ فيدا» وهي بلا جدال من اقدم آثار الشعوب الهنداوربية. يقول نشيد «ريغ فيدا»[١٨٩]:

«حينما لم يكن العدم(٣) ولا الوجود(٤)، لم يكن الهواء ولا السماء التي فوقه... حينها لم يكن ثمة موتٌ ولا خلود، ولا أثر للّيل أو النهار. في الازل، كان الظلام يستر الظلام... لم يكن ثمة سوى ماء لا أثر له أو دليل. الموجود الذي

---

(1) Gedächtnis

(2) anfängliches Wesen

(3) asad

(4) sad

يظهر كان مغطىً بالفراغ... ذلك (الموجود) الفريد[١] تـحرك بـقوة الحـرارة[٢]. إرادة[٣] الخلقة وُجدت في تلك العتمة. كانت هذه أول نواة للتفكير[٤]. العلماء شمروا للبحث عن تلك الحقيقة في قـلوبهم[٥] بـمساعدة الفكـر، وأدركـوا أنّ الوجود منوط بالعدم».

في الاعمال الهندية اللاحقة كالاوبانيشادات، أُطلق على «نواة التفكير» هذه اسم «البيضة الذهبية»[٦]. صفة «الذهبية» اشارة الى النور والتجلي الذي عرف في تصورات الشعوب القديمة بأنـه القـوة المـنظِّمة للـهاوية الاولى. «البـيضة الذهبية» تتفتح كالوردة على مياه العدم المظلمة، وتـفتحها هـو تـنظيم للـعالم وانتشاله من الفوضى والظلمات الازلية. في نـصوص هـندية تـالية، ولاسـيما رسائل «پورانا» تتحول البيضة الذهـبية الى «بـيضة البـراهـمن»[٧]. إذ أن اول موجود ينبثق من هذه البيضة هو البراهـمن. فـي الاسـاطير الهـندية، يـتشكل البراهمن من وردة نيلوفر متصلة بحبلِ سُرَّة «فيشنو». في نهاية العصر الكوني، يغوص فيشنو في اغفاءة كونية وهو على عرشه ذي الشكل الثعباني القائم على المياه الازلية. عند البدء بخلق جديد، يخلقُ فيشنو العالم بـالخيال[٨]. وطـاقة الخيال الخلاق لدى فيشنو هي التي تبعث على تفتح أول نواة للـوجود عـلى المياه الازلية كما تتفتح الزهور. البراهمن المستقر داخل زهرة النيلوفر له أربعة رؤوس، وكل واحد من رؤوسه موجَّه الى احدى جهات الفضاء الاربع. وله أربع أيادٍ يمسك في كل واحدة منها بأحد كتب «الفيدا» المقدسة الاربـعة. تـحويل

---

(1) ekam
(2) tapas
(3) käma
(4) manasah relah
(5) hrdi
(6) hiranyagarbha
(7) brahmânda
(8) Kalpayati

دائرة الوردة الى مربع، من اقدم الاركتيپات الاساطيرية، وهي كما لاحظنا إشارة الى الماندالا. تكتسب نواة التفكير هذه أو «البيضة الذهبية» مفهوماً انتزاعياً في مدرسة «سانكهيا» الفلسفية، وتغدو مرادفة للعقل الاول[١]. فالعقل الاول هو أول موجود يتأتى عن التلاقح بين الروح والمادة الاولى[٢]. والواقع أن «البيضة الذهبية» سواء بصورتها القديمة جداً أي «نواة التفكير» في ريغ فيدا، أو بشكل «بيضة براهمن» أو على صورة «العقل الاول» انما هي اشارة الى الظهور الاول أو التجلي الاول للضياء من ظلمة العدم. المياه الازلية في الاساطير الهندية وغيرها من الاساطير، هي مظهر «الهاوية» وظلمة العدم، ولهذا تسمي الـ «ريغ فيدا» المياه الازلية عدماً وفراغاً وظلمة.

مفسر الاوبانيشادات المعروف «شانكارا» يسمي «البيضة الذهبية» «الصورة المثالية»[٣] لكل الموجودات، ويقول: «هذه «الذات» الكبرى، تربط كافة الارواح الى بعضها كسلسلة[٤]، فيتكون الجمعُ الجامع للارواح»[٥][١٩٠].

نستخلص من هذه الفكرة جملة نتائج: أولاً «البيضة الذهبية» ضرب من اللوغوس، اي انها من جهة ما مظهر التبرعم والظهور التام للوجود، وهي من جهة ثانية جذر الوجود الذي لا جذر له، لأنها طافية على المياه الازلية. ولكن حيث ان «البيضة الذهبية» مظهر للتبرعم والتفتح التام، فهي تجمِّع كافةَ الكينونات كما تفعل الحزمة أو السلسلة[٦]، أي أن اوقات الماضي والحاضر والمستقبل تترابط مع بعضها في اطار هذا التجميع داخل وقت متعالٍ على ثلاثتها. وهذه السلسلة من جانب آخر هي كما أسلفنا المجمِّعة لـ «الكينونات»

---

(1) mahat buddhi
(2) prakrti
(3) linga rûpa
(4) sûtrâtman
(5) jtvaghana
(6) sûtra

التي تعني هنا «التأثـرات اللـطيفة» أو الـ «فـاسانا»[1]. والمـراد مـن الفـاسانا تأثيرات وبصمات كافة الآثار والاعمال الخاصة بحقبة الخلق الأول... البصمات الغافية والمستترة وسط ظلمة العـدم فـي الاقـيانوس الازلي، والتـي تسـتعيد فاعليتها من جديد بفضل ملكة خيال فيشنو. تستقر هذه الفاسانات لدى الانسان في ذاكرته، واذا تصورناها البيضة الذهبية على مستوىً كوني، حـينئذ يـتسنى القول أن «البيضة الذهبية» هي الذاكرة العـالمية والخـواطـر الازليـة بـالمعنى الحقيقي للكلمة. انموذج هذه الذاكرة الازلية في الانسان، كما لاحظنا في الجزء الخاص بالزمن في الثقافة الهندية، هو ذاكرة الانسان. واحدى السـبل الهـندية القديمة للافلات من عجلة الخلق الجديد هو الولوج الى هذه الذاكرة الازليـة ومعرفتها. إذ أن ذاكرة الانسان طبقاً لما يعتقده حكماء الهند، زاخرةٌ بالتأثرات القديمة الكامنة على مستوى كوني في البيضة الذهبية، والموجودة على مستوى انساني في ذاكرة الانسان. الولوج الى هذه الذاكرة له نتيجتان: الاولى ان الانسان يطلع على تطوراته السابقة، لأن هذه التأثرات مكتظة بصور الاعمال السابقة[2]، والتوغل اليها هو في الواقع تعرف على انماط الحيوات السابقة. إذن، فالانسان عن طريق الولوج الى الذاكرة الازلية يطلع عـلى مـلابسات أحـواله السـالفة. النتيجة الثانية هي أن الولوج الى هذه الذاكرة هو في الحقيقة طيٌّ للزمن بالاتجاه المعاكس، لأن هذه الذاكرة توحد الماضي والحاضر والمستقبل في وحدة لحظية تستعصي على التجزئة، واذا اجتازها الانسان بنحو عكسي سيصل الى «مبدأ» الذاكرة الجامع لكل الكينونات والوجودات، والذي يمثل لحظة مـتعالية عـلى الماضي والحاضر والمستقبل على أن من الضروري هنا الالماع الى أن طموح الهند القديم هو معرفة هذه الذاكرة الازلية والتواصل معها، والقضاء عليها فـي نفس الوقت، لأن عرفاء الهند يعتقدون أن الحرية المـطلقة والاسـتغراق التـام

(1) vâsanâ

(2) karma

يتحققان حينما ينأى الانسان خارج حيز الوجود ولو بمقدار خطوة، ويفنى في العدم المطلق. من عقبات تقدم الانسان في هذا السبيل هذه التأثرات المستوطنة في الذاكرة، حيث أن محتوى هذه التأثرات يفتقر للوعي، فـهي فـي الاسـاس العناصر المكونة للضمير اللا واعي، وقد انصبت المساعي التي بذلتها مـدارس اليوغا الهندية على إحراق محتوى اللا وعي وابادته وارجاع الذهن لوحاً صافياً طاهراً من أية نقوش. لكننا في الختام لابد ان نذكر انـه بـحسب آراء العـرفاء الهنود يتعذر نسف الذاكرة الازلية بالكامل الا حينما نتعرف عليها تعرفاً تاماً. من هنا كان سبر اغوارها والتواصل معها من الشروط الرئـيسة لمـذهب التـصوف والرياضة الهندية.

والآن اذا رمنا قياس الذاكرة الازلية أو «بيت الوجود» لدى كل شـعب الى المبدأ، لكي نرى ما هي طبيعة العلاقة بين الذاكرات الازلية للشعوب والينبوع الاول والاركتيپات الازلية، أمكن القول أن ذاكرات الشعوب المـختلفة بـمثابة انهار يستمد كل واحد منها من الينبوع الاول، ويتحرك نحو البحر، حافظاً صلته بالمبدأ رغم تنوع الصور والتباينات الناتجة عن الخصائص القومية، وكل شعب أو فرد يغترف من مبدأ القفزة الاولى هذا بحسب اصالته وبمقدار وفائه للذاكرة الازلية. رسالة هذه البداية والاشكـال الازليـة المـمنوحة للـبشر فـي الفـجر الاساطيري للزمن، تتجلى في اساطير كافة الشعوب والأمم، والاساطير تحافظ على الكلام الخلاق «الميتوس» حياً في افئدة البشر ما لم تنقطع صلاتهم بالينبوع الاول، لأن ذاكرة الشعوب والأمـم اشـبه بأوراق واغـصان شـجرة الاسـاطير الكبرى، ويكفي أن تنقطع الصلة عن الجذور حتى تذبل الاغصان وتنقطع عن الشجرة كعضو زائد. ولهذا كان الاركتيپ الازلي كـ «طفل أبدي» يظهر بين شتى صنوف الأمم، ليعبر عن الرسالة العريقة المستترة في «الميتوس» بشتى لغـات العالم، إذ أن الماضي والحاضر والمستقبل على حد تعبير «والتـراوتـو» ثـلاثة

اشكال لتجلي القوة الالهية، ولكل إله ثلاث صور: الإله الازلي القديم[1] في الماضي، والإله الواقف أمام اللا نهاية مستقبلاً، والإله المطلّ (الناظر المتعالي) على الزمن حاضراً. بالتعامل مع هذه الثلاثة، يرجع الانسان الى اعماق وجوده، وبفضل الاجابة التي ينبغي أن يقدمها بجسمه وروحه لهذه الثلاثة، يستعيد جوهره ايضاً[١٩١]. حيثما يتحد الإله القديم وإله الحاضر وإله المستقبل في لحظة لا تقبل التجزئة، فهنالك تقع ساحة الذاكرة الازلية التي تقودنا الى معين الاساطير والى لعبة الطفل الابدي.

كيف يُحيي الانسان الذاكرة الازلية؟ انه الدين الذي يوقظ الذاكرة الازلية، لأن الدين انعكاس للميت، وبعبارة ثانية الدين هو الجانب العملي الحي للمحتوى الاساطيري. وكل منهما بدوره جانب لحقيقة ازلية تقع بين قطبي المبدأ والانسان، أو اللا محدود والمحدود. الميت يأتي بالذاكرة الملكوتية الابدية الى عالم الانسان الناسوتي النسبي، وهو في هذا «الهبوط» لا يفقد جوهره المتسامي، انما يغيره ويعالجه بحيث يمكن دخوله الى فؤاد الانسان القاصر، والواقع انه يعرض على الانسان الصورة الانسانية للميت، ويتحدث بلغته. وفي هذا الهبوط لن يرفع الميت المسافة الهائلة بين هذا وذاك، فيبقى الابدي ابدياً، ويتغير جوهر الانسان بسبب التعاطي مع ذلك «الآخر مطلقاً» المستتر في كنه «الميت»، فيعرض الكائن البشري وجهه المعنوي حيال التجلي الاساطيري، ويلهج لسانه بلغة الكلام الالهي، وعلى قول «والتر اوتو» فإن «أنسنة القوة الالهية في الميت، وتأليه الانسان في الدين، يلتقيان في عملية واحدة»[١٩٢]. اذا كان «الميت» يُبلِّغ الانسانَ الرسالة الازلية والحقائق الابدية، فالدين هو استجابة الانسان للنداء الكامن في «الميتوس» و «اللوغوس».

---

(1) Uralt

الفصل الخامس

الميت والكلام الخلّاق

حينما نقول ان «الميت» كلام، لا نقصد من ذلك الكلام المألوف الذي نستخدمه ونستمع اليه يومياً. «الميت» كلام له طاقته الغامضة السحرية. «الميت» لا يخلع المعاني على الاشياء وحسب، وانما يخلع عليها الوجود ايضاً. ليس الكلام الاساطيري مجرد علامات واشارات تعاقدية، انما الكلمة فيه هي عين الشيء الذي تطلق عليه، والشيء بالمقابل هو عين الكلمة. ما يتحقق بواسطة الكلام الاساطيري، هو حقيقة مطلقة، وفي خضم هذه المقولة يرتفع التجاذب بين العلامة والمعنى، وتقوم مكانه علاقةُ تواحد جوهري محض[١٩٣]. بين الصورة والمعنى، وبين الشيء والاسم، ثمة وحدة لا فصام فيها، والكلام الاساطيري هو جوهر كل واقع واساس كل حقيقة. ربما أتيح تقصي الطاقة الخلاقة للكلام في النظريات الأصيلة التي ابتكرها الهنود منذ القدم حول ماهية الكلام الالهي وظهوره. بلاد الهند أسست لـ «ميتافيزيقا» الكلام التي لم تقتصر على مناقشة الجانب الخلاق للكلام، وانما سلطت الاضواء كذلك على حضور هذا الكلام في الانسان واسلوب ظهوره التدريجي. العرفاء الهندوس ولا سيما اتباع مدرسة «تانترا»[1] اقترحوا اساليب عجيبة لايقاظ وتخصيب هذا الكلام المستتر في باطن الانسان، تبلورت مع مرور الزمن في اطار مسالك ومدارس

---

(1) tantra

شتى، لتتجلى اخيراً في الـ «كونداليني يوغا»[1] التي هي بلا شك من أغرب انماط اليوغا الهندية.

ظهور الكلام في الهند أمر يتصل بعلم الوجود والتجلي الأول. كثيرة هي الرسائل التي اشارت الى الكلام الازلي. في «ريغ فيدا»[2] و «الاوبانيشادات» نوقش موضوع الكلام، وكانت احدى المدارس الست في الفلسفة الهندوسية، ونقصد بها «مي مانسا»[3] المؤسّسة لفرضية «اصالة الصوت»[4][١٩٤]. تتعلق فلسفة الكلام في الهند بشكلين اثنين لوجود البراهمن: البراهمن المستتر في الغيب المحض، وهو ما يسمى بالبراهمن عديم الكلام أو عديم الصوت[5]. ويطلق احياناً على هذا العدم المحض اسم البراهمن عديم الصفات والكيفية[6]. في حين يطلق على البراهمن الذي هو مصدر التجلي الاول وظهور الوجود، اسم «البراهمن الكلامي» أو «البراهمن ذي الكلام»[7] أو البراهمن ذي الكيفية والصوت[8]، وهذا هو مقام الألوهية، أو على حد تعبير الهندوس «ايشفارا»[9][١٩٥] ويسمى البراهمن ذو الكلام «نادا»[10] ايضاً. نادا هو الكلام الازلي الصادر عن النطفة أو النقطة الاولى[11]. وللايضاح نقول أن النقطة في الجانب الرمزي للكلام المقدس، هي علامة الغنّة (ن) التي تستقر على الكلام المقدس أي «أم». والكلام الذي تخلقه هذه النقطة يأخذ شكل نصف دائرة تستقر تحت النقطة (ن). الحجاة المقدسة وهي اكثر الكلام سرية وغموضاً تعرف

(1) kundâlini yoga
(2) Rig Veda,l, 164. 43
(3) mimâmsâ
(4) s'abdapûrvatva
(5) nis'abda_brahma
(6) nirguna
(7) s'abda_brahma
(8) saguna
(9) lsvara
(10) nâda
(11) bindu

بـ «أُم». والأم[1] ورد[2] يستغرق كل الوجود، وتكمن فيه كافة مراتب الوجود على نحو الاجمال. حسب «ماندوكيا اوبانيشاد»[3] فإن الكـلام المـقدس هـو مظهر الوجود بأسره، وتشكل من الحروف الثلاثة أي (A) و «يو» (U) و «أم» (M) التي ينطبق كل واحد منها على درجة من درجات الوجود:

١ ـ A (akâvah) ينطبق على مرتبة يقظة[4] الطبيعة العامة في مستوى العالم الصغير[5]، وعلى الطبيعة العامة في مستوى العـالم الكـبير[6]، وعـلى الجسـم الكثيف[7]، والقدرة على العمل[8]، وجـوهر الانـبساط[9]، والإله الخـلاق[10]، والارض، واللون الاحمر، وعناصر الارض والنار.

٢ ـ U (Vkâra) ينطبق على مرتبة النوم ذي الاحـلام[11]، وعـلى الصـور المثالية والخيالية في مستوى العالم الصغير[12]، وعلى الصور المثالية في مستوى العالم الكبير[13]، وعلى الجسم اللطيف[14]، وعلى طاقة الطلب[15]، والجـوهر التصاعدي[16]، والإله حارس العالم أي «فيشنو»[17]، والفضاء الوسيط، واللون الابيض، وعنصر الهواء.

---

(1) Om
(2) mantra
(3) mâandûkyopanisad. VIII _ XII
(4) jâgrat
(5) Vis' va
(6) virât
(7) sthûla
(8) Kriyâ s'akti
(9) rajas
(10) Brahma
(11) svapna
(12) taijasa
(13) sûtra
(14) sûksma
(15) icchâ s'akti
(16) sattva
(17) Visnu

٣ ـ M (makâra) ينطبق على مرتبة النوم العميق عديم الاحلام (وهي مرتبة الوحدة) وعلى العلم الحضوري (المعرفة بالوحدة prajan) في مستوى العالم الصغير، وعلى مرتبة النطفة[١] أي مرتبة الاستتار في العالم الكبير، وعلى طاقة الاشراق[٢]، وعلى جوهر الظلام وهو في هذه الحالة بالخصوص ظلام ما قبل الخلقة[١٩٦]، وعلى الإله الهادم[٣]، وعلى السماء والشمس واللون الاسود[١٩٧].

تعبر كل هذه التطابقات عن أن «الأم» هو مظهر الوجود برمته، ويستوعب كافة مراتب الوجود ونشآته. من ناحية اخرى، حيث أن ثمة بين الآلهة، والالوان، والاشكال، والعناصر، ومراتب الوعي، وتجليات الوجود، وكذلك بين العالم الصغير والعالم الكبير، ثمة بين هذه كلها حالات تقابل وتطابق غامضة وسحرية، لذا فإن كل من يستولي على هذا الـ «مانترا» (الكلام المقدس)، سيوقظ جميع القوى الغامضة الغافية في باطن الكلام، والتي لها نماذجها في وجود الانسان ذاته، وهذا هو تحديداً الهدف الذي تنشده «كونداليني يوغا».

النقطة الواقعة فوق الكلام المقدس هي «الكلام المطلق»[٤] أو البراهمن ذو الكلام[٥]. والدائرة المستقرة تحت نقطة الوحدة الصوتية، هي اول ذبذبة أو اول ارتعاشة صوتية[٦] تحصل في الاثير[٧] اللا متناهي، والصادرة عن استتار الوجود أي من نقطة الكلام الازلي. ايضاح ذلك هو أن البراهمن عديم الكلام[٨] وهو العدم، يقع وراء هذه النقطة. هذا الصوت الابدي[٩] الناتج عن نقطة البداية يستقر في قلب الانسان، في حين يستتر موضع النقطة ذاتها أو نطفة الكلام في

---

(1) bijâ
(2) jnâna_s'âkti
(3) S'ivâ: شيفا
(4) parâ_vâk
(5) s'abda_brahma
(6) nâda
(7) âkâs'a
(8) nis'abda
(9) anâhata

أدنى العمود الفقري[1] حيث جذور الطاقة الكونية[2]. كما إن نقطة الكلام الازلي هي على المستوى الكوني، مظهر استتار وخفاء الطاقة الكونية العظمى، كذلك على مستوى العالم الصغير، يحصل استتار الطاقة الكونية وغفوتها فـي الجـزء الاكثر لا وعياً لدى الانسان، أي أدنى موضع في عموده الفقري. فـي الثـقافة الهندية، تتطابق مراتب ظهور الكلام من الاستتار والكمون حتى الظهور التـام، تطابقاً تاماً مع الدرجات المتعاقبة لصدور الصوت لدى الانسان. اضف الى ذلك أن استفاقة الكلام اللا واعي الغافي في قرارة الانسان، إتصاله بمركز «سـحب الوعي» الواقع في أعلى الرأس، أي في الموضع المسمى زهـرة النـيلوفر ذات «الألف وريقة»[3]، من شأنه تحقيق الجمع بين الاضداد، وهو الزواج بين «شيفا» و «شاكتي»، وبلوغ الانسان طور النجاة النهائية.

١ ـ الدرجات الاربع لظهور الصوت

يقول «يوغا كونداليوبانيشاد»[١٩٨] شرحاً لظهور الصوت: (الصـوت الذي) يصدر عن الكلام الرفيع[4]، يتبرعم في مرتبة «الكلام البـاصر»[5] بـرعمين[6] اثنين، وبعد نموه في مرتبة «الكلام الوسـيط»[7] يـزدهر فـي مـرتبة «الكـلام الظاهر»[8]. الكلام الذي يظهر على هذا النحو، يعود بالاتجاه المعاكس ـعـند تفسخ العالم ـ الى المبدأ، أي الى مرتبة نطفة الكلام.

حول تطابق هذه المراحل الاربع مع مراكز ايجاد الصوت في الانسان، يضيف مفسر هذا الاوبانيشاد أن المركز اللطيف للكلام المطلق الرفيع المتسامي يستقر

(1) mûlâdhâra
(2) kundâlini
(3) sahasra cakra
(4) parâ vâk
(5) pas'yanti
(6) dvi_ dalikrta
(7) madhyamâ
(8) vâikhari

أسفل العمود الفقري، والكلام الباصر في مركز القلب[١]، والكلام الوسيط في الحنجرة[٢]، والكلام المزدهر في الفم[٣].

إذن، فالمراحل الاربع لصدور الصوت هي: الكلام المطلق، والكلام الباصر، والكلام الوسيط، والكلام المزدهر.

١ ـ الكلام المطلق هو مقام البراهمن «ذي الكلام»، اي مرتبة الاستتار، ونطفة الكلام[٤]، والنوم العميق عديم الاحلام[٥]. وتسمى هذه المرحلة ايضاً بنقطة البداية[٦]. قوة الكلام الساحرة في هذه المرتبة تشبه ثعباناً يلتف حول نفسه ويغفو داخل النقطة الازلية. مظهر هذا المقام في الانسان هو قاعدة العمود الفقري ومرحلة الاغفاء ولا وعي الكلام. بمعنى أن قوة «كونداليني» الخلاقة وهي القوة المبدعة الممتازة[٧] غارقة في نومها الازلي، وهي كثعبان يلتف حول نفسه ثماني مرات على نحو حلزوني. اضف الى ذلك أن هذه المرتبة تعد ايضاً مطابقةً لمرتبة «المادة الاولى»[٨] التي تتعادل وتتوازن فيها القوى الثلاث التصاعدية والانبساطية والنزولية[٩] توازناً مطلقاً.

٢ ـ الكلام الباصر[١٠] هو مقام التجلي الأول، والظهور الأول، وهو مرتبة اللوغوس، التي يطلق عليها في الاساطير الهندية تعبير «البيضة الذهبية». في هذا المقام، يستوعب الكلامُ كافة الوجودات في رؤية واحدة متصلة. انه صدور

(1) anâhata
(2) vis'uddbi
(3) âsyastha
(4) bijâbhâva
(5) susupta
(6) bindu
(7) s'akti
(8) prakrti
(9) guna
(10) pas'yanti

الارتعاشة الاولى[١] في الاثير اللا متناهي، أو الموجة الاولى الحاصلة في «المادة» الازلية اللا متعينة، ومركزه في العالم الصغير، هو القلب. في الرؤية الكونية لمدرسة «سانكهيا»[٢] تتطابق هذه المرتبة مع ظهور «الفكرة الاولى» أو «العقل الاول»[٣] الذي يظهر نتيجة اختلال التوازن بين القوى الثلاث التصاعدية والانبساطية والنزولية. كما يتطابق هذا المقام مع مرتبة الخيال الكوني[٤] وهي مسرح ظهور «المايا» ذاتها.

٣ ـ الكلام الوسيط[٥] هو مرحلة تعين اضافي يكتسبه الكلام، وهي المرحلة التي تتمايز بموجبها الكلمة والمعنى[٦] عن بعضهما بنحو لطيف، وتتبدى الحروف الخمسون[٧] للابجدية السنسكريتية بصورة لطيفة. مركز هذه المرتبة في الانسان هو الحنجرة أي جهاز إصدار الصوت.

٤ ـ الكلام المزدهر[٨] هو مرحلة ظهور الكلام ظهوراً عينياً، حيث يتلبس بأردية ملموسة للتنقل المعقول. الكلمات والمعاني التي انفصلت عن بعضها بنحو لطيف في مرحلة الكلام الوسيط، تتجسد في هذه المرحلة وتظهر على شكل اصوات محسوسة مسموعة. يتطابق الكلام المزدهر مع مرتبة اليقظة، بينما ينطوي الكلام الوسيط والكلام الباصر على مرتبة النوم ذي الاحلام وهو ذلك البرزخ بين اليقظة والنوم عديم الاحلام. الفم هو في الانسان موضع الكلام المزدهر.

والآن، بالنظر لمراحل انتاج الصوت الاربع هذه، والتي تكتنف جميع مراتب

---

(1) spanda
(2) sâmkhya
(3) mahat bubdhi
(4) taijasa
(5) madhyamâ
(6) s'abda_artha
(7) matrka
(8) vaikhari

الوجود من مرتبة استتار النقطة الاولى وحتى الازدهار الكامل في عالم المحسوسات، يجدر أن نطل لنرى كيف يستفيق الكلام الخلاق النائم في باطن الانسان، وكيف يبلغ الانسان بتحفيز من هذه الطاقة الهائلة، مقام الجمع بين الاضداد، أي تزاوج شيفا وشاكتي.

٢ ـ «كونداليني والاشراق الكلامي»

«كونداليني» هي القوة المتعالية[١] الواقعة أسفل العمود الفقري، أي في الـ «مولادارا» وهو أخفى موضع في لا شعور الانسان. «كونداليني» آلهة قوية مقتدرة تُصوَّر على شكل ثعبان[٢].

تغلق «كونداليني» بفمها المجرى[٣] الذي تتحرك في داخله الطاقة الكونية. وايقاظ الـ «كونداليني» هو بعبارة اخرى فتح بوابة هذا المجرى. ثمة العديد من الشروح والايضاحات للـ «كونداليني». من زاوية اساطيرية، الكونداليني هي ثعبان غافٍ في قرارة الانسان، والنطفة الجامعة للاحرف الخمسين التي تشكل الابجدية السنسكريتية، وتقارن بالدوائر التي يصنعها جسد هذه الافعى النائمة. وبحسب كتابة اخرى، تظهر الكونداليني على أفعى نائمة ملتفة حول نفسها ثماني مرات بصورة حلزونية، تعادل حلقاتها الثماني الأصول الثمانية: الارض، والماء، والنار، والاثير، والذهن، والعقل، ووعي الذات. بكلمة ثانية، تكمن الاصول المهمة لمدرسة «سانكهيا» في هذه الافعى الغافية. من الزاوية الرمزية للكلام، الـ «كونداليني» هي النقطة[٤] المستقرة فوق الكلام المقدس، أي «الأم»[٥] التي أشرنا لها مسبقاً.

(1) pârâ s'akti
(2) bhujangi
(3) susu:nnâ nâdi
(4) bindu
(5) omkâra

ثمة من فسّر استفاقة هذه الافعى النائمة (وهي مظهر اللا شعور، والمتطابقة على مستوى كوني مع النوم الأخروي لـ «فيشنو» في نهاية الدورة الكونية أو مرحلة الهاوية واللا شكل)[١] واجتيازها المجرى اللطيف، بشررٍ بارقٍ. بمجرد أن تستفيق الكونداليني بفضل قوة «الذكر»[٢] وتنظيم عملية التنفس، ستفتح حلقاتها أو دوائرها الخمسين، وترفع رأسها، وتقفز قفزةً عمودية، وبعد اجتيازها لمراكز شتى تصل اخيراً الى «النيلوفر ذات الألف وريقة» الواقعة في قمة الرأس. فتعمل على ازدهار وتفتح هذه النيلوفر، وتخلع عن نفسها الزوائد تدريجياً، لتذيب طاقة اللا وعي الهائلة في حيز غيوم الوعي، وبالتالي يتحقق مقام جمع الاضداد وتناغمها، أي الزواج بين شيفا وشاكتي.

أما كيف تستفيق الكونداليني الغافية داخل الانسان، وكيف يتفتح هذا الكلام ويتبرعم، فمسألة معقدة عويصة. ولا يسعنا هاهنا سوى الاشارة الى رؤوس النقاط. من بين طرق ايقاظ الكونداليني تتسنى الاشارة الى الذكر، وحبس الانفاس، والزواج العبادي[٣] الخاص بمدرسة «تانترا».

تعرف اذكار الديانة الهندوسية بـ «اجابا»[٤] و «همسا»[٥]. الديانة الهندوسية التي تتحرى المنهج التحليلي الدقيق في كل قضية من القضايا، تقسم كلمة «همسا» الى جزئين «اهام»[٦] و «سا»[٧]، وهذان الجزءان هما في اللغة السنسكريتية ضميران شخصيان. «اهام» بمعنى «انا» و «سا» تعني «هو»، وبالتالي يكون معنى الذكر «هو أنا»[٨]. يقول الاوبانيشاد: الروح تذكر «همسا»

---

(1) chaos
(2) hamsa
(3) maithuna
(4) ajapâ
(5) hamsa
(6) aham
(7) sa
(8) sah_aham

دائماً[٢٠١] بـ «ها» يخرج النَفَسُ، وبـ «سا» يدخل، والروح في ذكر «هماس» دائماً. وحسب كتابات اخرى فإن التركيز على هذا الكلام وهو بـدوره صـورة اخرى للكلام المقدس أي «الأم» يمثل ضرباً من التضحية الذهنية[٢٠٢]. هـذا الكلام في قرارة الوجود أشبه بالزيت داخل الحـبة، والمـوجودات كـلها مـن البراهمن حتى أتفه الاعلاف مليئة بهذه القوة الهائلة الغافية من ناحية ثانية في باطن الانسان، أي في قاعدة العـمود الفـقري واسـفله. واذن، بـتلطيف القـوة المستترة في ذكر «همسا» أو الاذكار الاخرى، تستيقظ بذرة الكلام المـقدس المستوطنة فيها، ويقظة هذا الكلام كما لاحظنا، هي يقظة الكونداليـني ذاتـها. وهذه هي المراحل التي تقطعها الكونداليني:

حينما تستيقظ الكونداليني، تـرفع رأسـها فـي المـركز الاول المـعروف بـ «مولادارا». ثمة من قارن هذا المركز بزهرة نيلوفر لها أربع وريقات. في مركز هذه الوردة هناك الجهاز «الانثوي»[١] وهو مظهر الطاقة الخلاقة المستقر داخل «يوني» أي الجهاز «الذكوري»[٢]. المركز التالي هو المعروف بـ «اسـفاديشنانا جاكرا»[٣] الواقع اسفل الاجهزة التناسلية. يشبهون هذا المركز بزهرة لهـا ست وريقات. المركز الثالث يعرف بـ «ماني بوراجاكرا»[٤] أو «مدينة الجواهر»، وهو اشبه بزهرة لها عشر وريقات. المركز الرابع هو المسمى «اناهاتا جاكرا»[٥] ويقع وسط القلب، ويُقارن بزهرة لها ١٢ وريقة. العبور الى هذا المركز متاح عن طريق فيشنو الإله حارس العالم. المركز الخامس هو المعروف بـ «فيشودى چاكرا»[٦] والواقع في منطقة الحنجرة ويُشبّه بزهرة لها ١٦ وريقة. المركز السادس يعرف بـ

(1) yoni

(2) phallus_linga

(3) svadhisthâna cakra

(4) manipûra cakra

(5) anahata cakra

(6) visuddhi cakra

«اجنياچاكرا»[١] ويقع ما بين الحاجبين، وهو أشبه بزهرة لها وريقتان فقط، والولوج اليه ممكن عن طريق «رودرا» وهذا أحد اسماء «شيفا». واخيراً هناك المركز السابع المعروف بمركز «الألف وريقة»[٢] والواقع في قمة الرأس، والذي يمثلون له بزهرة لها ألف وريقة. وفيه يقع الزواج بين «شيفا» و «شاكتي» وهي الطاقة الخلاقة والابداعية لدى شيفا، ويبلغ المرتاض درجة الوعي النهائي. تمثل هذه المراكز السبعة مراتب الوعي المتعددة. نتيجة الاشراق الكلامي بواسطة كونداليني هي أنه يقلب جسم الانسان الى معبد، ويصبح الانسان «عالماً صغيراً»[٣] بالمعنى الحقيقي للكلمة وتكتسب كل مراتب الوجود ودرجات السماء معادِلاتها ومظاهرها في الانسان. كل مرتبة من هذه المراكز تنطبق على أحد الافلاك السبعة في نظرية الكونية الهندوسية، ويتطابق العمود الفقري للانسان بالجبل الاسطوري[٤]، ويتبوّأ كل واحد من الآلهة الاساطيريين في الهند، منصباً ومقراً في أحد هذه المراكز السبعة. الانسان الذي يُميَّز بمثل هذا المقام هو في الحقيقة انسان كوني[٥]، ومتى ما بلغ الانسان منزلة الجمع بين الاضداد، ستذوب على حد تعبير الاوبانيشاد المراتب الثلاث: اليقظة، والنوم ذو الاحلام، والنوم العميق عديم الاحلام، وكذلك العالم المحسوس، وعالم المثال، وعالم التوحيد، تذوب كلها في «الذات المطلقة»[٦]، ويفنى كل شيء، وتحترق «بيضة البراهمن»[٧] والاسباب المنتجة لها في نيران المعرفة. وكل ما تفنيه «الذات الممتازة» يتحول الى هذه «الذات الممتازة».

الاشراق الذي تصنعه الطاقة السحرية للكلام الاساطيري، سواء كان «أُم» أو

---

(1) ajnâ cakra

(2) sahasra cakra

(3) microcosme

(4) meru

(5) anthropocosme

(6) paramâtman

(7) Brahmânda

«همسا» أو سائر الاوراد، يتعلق بقوة الكلام المؤسِّسة للعالم، والتي «تمنح الوجود» للوجود، وتجمع في صميمها كافة مراتب الوجود. تستتر جميع الاشكال من اصوات، واشكال، وألوان، وصور، ومراتب وجود، ومراتب وعي، وآلهة، في داخل هذا الكلام وتتطابق معه. موجة العناصر الثلاثية (ثلاثة آلهة، ثلاث مراتب لليقظة، ثلاثة اشكال للظهور، الجواهر الثلاثة: التصاعدي، والانبساطي، والنزولي... والخ) التي نطالعها في المسالك الهندوسية، تنم عن تطابقات وتشابهات وتعايشات غامضة تسود جميع الموجودات في العالم، وتفرضُ على كل شيء في أية مرتبة من مراتب الوجود أن يكون له نموذج ومثال، وأن يرتبط كل شيء بكل شيء على نحو غامض، وأن تغفو جميع الاشياء في النطفة الازلية للكلام الاساطيري الخلاق. وهذا بدوره يسلط الضوء على المنطق المميز للرؤية الاساطيرية المختلف اختلافاً جذرياً عن المنطق الدارج في الاساليب البرهانية والأصول والآليات العقلانية، والذي يقع في حيز يمكن تسميته بالعلم الحضوري الاشراقي المباشر.

المصادر

1. Ed. Minor III. P. 224

2. Ed. Minor II. PP. 293 _ 294

3. F. W. Schelling: Essais, traduits par S. Jankélévitch, paris. بى تاريخ p. 175

4. Erich Neumann: "Kunst und Zeit" Eranos Jahrbuch, Zurich, 1951, p. ll

٥ ـ myth بالانجليزية، و mythus بالالمانية، و muthos باليونانية. المفردات الاجنبية الواردة في هذا النص مسجلة بالفرنسية والألمانية والانجليزية بحسب المصادر الفرنسية والالمانية والانجليزية المستقاة منها.

6. Bronislaw Malinowski :Myth in primitve psychology ,London, 1926, p. 21

7. R. pettazzoni: Miti e leggendi Torino, 1948, Vol. I, p.v.

8. Ibid.

9. Mircea Eliade: Mythes, réves et mystéres, paris, 1957, p. 9: "Lorsque le mythe cosmogonique raconte comment a élé crée Ie Monde, il révéle a Ia fois l'émergeance de cette réalité totale qui est le cosmos et son régime ontologique, il dit en quelque sorte que le Monde est."

10. Mircea Eliade: Aspects du Mythe, paris, 1963, p. 14

11. G. Van der Leew: "Urzeit und Endzeit", Eranos Jahrbuch, Zurich, 1944. p. 23: "Alles kann nur erscheinen, indem es immer Wieden neu erschaffen wird, indem er als Mythus aktiviert wird. Cas bedeutet aber,

dass jeder Mythus ätiologisch ist, nicht in dem alten sinn, dass er eine tat erklärt, sonder in demjenigen, dass er für diese tatsache Gewähr bietet."

12. K. Kerényi: "Mythologie und Gnosis", Eranos_ Jahrbuch, Zurich, 1940_41, p. 166

13. Ibid. p. 160

14. Ibid. Urzeitlichkeit gilt ihm jür Eigentlichkeit

15. Ibid. p. 141. "Wer sich auf diese Weise in sich zurückzieht und darüber berichtet, der erfährt und verkündet den Grund: der begründet"

16. Ibid. p. 172

17. Ibid, p. 161

18. Ibid. p. 173 "... Zeremonie ist Umsetzung eines mythologischen Gehalts in Handlung..."

19. Ibid p. 172.

20. C.G. Jung: "Traumsymbole des Individuationsprozesses" Eranos Jahr-buch, Zurich, 1953, pp. 105-106

21. C.G. Jung: Les racines de Ia conscience, paris, 1971, pp. 90-94

راجعنا اعمال يونغ باللغة الالمانية ما امكن ذلك، وفي حال التعذر اعتمدنا الترجمات الانجليزية والفرنسية.

22. C.G. Jung: psychologie et religion, paris, 1958, p. 104

٢٣ ـ ليس لـ «داس هايليغيه» معادل باللغة الفارسية، والمراد من هذه المفردة التجلي القدسي أو التجلي الغيبي، أو ظهور الذات المقدسة الملكوتية. معادلها الفرنسي le sacré والانجليزي The Holy.

24. Rudolf Otto: Das Heilige, über das irrationale in des Göttlichen und sein Verhältnis 2um rationalen, München, 1963, p. 13 الطبعة الجديدة

25. Ibid. p. 26.

26. Ibid p. 28

27. Ibid. p. 31

28. Ibid. pp. 35_36

29. Ibid. p. 36

30. Ibid. "Mystik hat eben Wesentlich und in erster Linie eine Theologie des mirum: des Ganz anderen"

٣١ ـ راجع كتاب المؤلف «الاديان والمذاهب الفلسفية في الهند» المجلد الاول، فصل «المذاهب البوذية».

32. Ibid. p. 36.

33. Ibid. p. 45

٣٤ ـ شرح «گلشن راز» ص ٢١١.

35. Ibid

36. Osvald Siren: Chinese Sculpture, London, 1925. نقل از Bd 1. S. XX R.Otto. P. 87

37. R. Otto: op. cit. p. 89

38. Ibid. p. 90

39. Otto Fischer: "Chinesiche Landshaft": in Das Kunstblatt: Januar, 1920 p.81 R. Otto نقل از

40. R. Otto: op, cit. p. 90

41. Erich Neumann: "Der mystische Mensch" Eranos Jahrbuch, zürich 1940, p. 329

42. Ibid. pp. 324_18

43. Ibid. p. 329

44. C. G. Jung: psychologie et religion, paris, 1958, p. 167

45. C. G. Jung: Dialectique du moi et de l'inonscient, paris, 1964, p. 110

46. C. G. Jung: The Archetypes of the collective Unconscious, 2nd Edition Vol. ix, part I, p. 124

47. Erich Neumann: op. cit. p. 330

48. Ibid. p. 330

49. Brhadaranyakopanisad, IV, 5,15

50. C. G. Jung: Ma vie, Sourvenirs, réves et pensées recueillis par Aniela Jaffé traduits par le dr. Roland Cahen et Yve Le Ley, paris, 1966, pp. 367_68_69

51. Leon Wieger: Les péres du systéme taoiste, paris, 1950, p. 227

٥٢ ـ لقد شرحت هذا المصطلح اكثر مما ترجمته. المراد بـ «پارتيسيپاسيون ميستيك» ضرب من العلاقة الغامضة والسحرية مع الاشياء واليتات totem.

53. Lucien Lévy_Bruhl: La Mythologie primitive, paris, 1960, p.p طبعة جديدة
La Mentalité primitive, paris, 1960. pp. 85_90 طبعة جديدة

54. Ibid. p. 8

55. K. Th. preuss: Der religiöse Gehalt der Mythen, Tübingen, 1933, pp. 12,28

56. C. G. Jung: problémes de l'âme moderne: paris, 1960, p. 136

57. Ernst Cassirer: philosophie der symbolischen Formen, "La philosophie der formes symboliques", traduction par Jean Lacoste, paris, 1972, vol. II. p. 136.

58. Ibid. p. 136

59. Arthur Mach: La physique moderne et ses théories, paris, 1965, p. 28

60. Ibid. pp 78_79

61. Werner Heisenberg: La nature dans ia physique contemporaine, paris, 1962, p. 46

62. C. G. Jung: "Uber synchrunizität" Eranos Jahrbuch, Zürich, 1951, p. 272.

63. Ibid. pp 277_78

64. C. G. Jung: Synchronicity, An Acausal Connecting principle in the Interpretation of Nature and Psyche, New York, 1955 p. 34

٦٥ ـ I ching يي كينغ بمعنى كتاب التغيرات والتبديلات.

٦٦ ـ وضع كتاب «يي كينغ» على اساس العلامات السداسية الخطوط (hexagramme). يقذفون عملة معدنية ست مرات، وبحسب ظهور هذا الوجه أو ذاك، تتكون ستة خطوط قد تكون متصلة أو منقطعة. مجموعة هذه الخطوط الستة تشكل «هكزاغرام» واحدة، وبمراجعة فهرس العلامات السداسية الخطوط، يقرأون ما يتعلق بهذه العلامة على نحو التحديد.

67. C. G. Jung. Uber synchroniàt, p. 273.

68. The I ching, or Book of changes, with a Forword by C. G. Jung, The Richard Willhelm Translation rendered into English by Cary F. Baynes London 1960, p.p. I- VI

69. Nicole Vandier _ Nicolas: Art et sagesse en Chine, paris, 1963. p. 215

70. H. Focillon: Vie des formes, paris, 1939, p. 77

71. F. W. Schelling: Introduction a la philosophie de la mythologie, Traduction de S. Jankélévitch, paris, 1945, T. I. p. 221

72. K. T. preuss: Der religiöse Gehalt der Mythen, Tübingen, 1933, p. 7

73. G. Van der Leew :"Urzeit und Endzeit" , Eranos Jahrbuch, Zürich, 1949. pp. 23_25

75. Ibid. p. 31

76. Ibid

77. Ibid

78. Ibid. p. 33

79. H. S. Nyberg: "Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes", Journal Asiatique, Avril _ Juin, 1929, Question, I. pp. 210-11

80. "Questions" I. pp. 210_11

81. Ibid. 208_209

82. Ibid. 210

83. Ibid. 236

84. Questions, I. p. 299

85. Henry Corbin: "Le temps cyclique dans le mazdéisme", Eranos Jahruch 1951, p. 182

86. Reitzenstein: Das Iranische Erlösungmysterium. p. 172. op. cit. p. 176; (نقلاً عن هنري كوربان)

87. Bhagavat - Gita, XI, 132

88. Maitrf Upanisad, VI, 15

89. Rig Veda. X, 90, 1

90. maitrf Upanisad, VI, 15

91. Chandogyopanisad III, 11

92. Kenopanisad, IL, 4

93. Majjhima Nihaya III, p. 123

94. H. Zimmer: Myths and symbois in Indian Art and Civilization, New York, 1963 pp. 1_10 (الطبعة الثالثة)

95. Bhagavad Gita, v,2

96. Bhagavad Gita, IV, 50

97. Bhagavad Gita, II, 42

٩٨ ـ نقلاً عن كتاب «هاينريش تسمير» op. cit. p. 27

99. S'ankarâcharya: Brahmasûtrabhâsya, I, 3, 19

100. Brahmasûtrabhâsya, II, 1, 33

101. Yoga sûtra, I, 1

102. Vyâsabhasya, III, 18

103. M. heidegger, Der Satz Vom Grund, Tübingen, 1968, pp. 109_110

104. Ibid. pp. 179_180

105. Ibid. p. 188

106. Ibid

107. Henry _ Charles puech: "La gnose et temps", Eranos Jahrbuch, Zürich 1951, pp. 60 - 63

108. problemata, XVII, 3. trad. p. Duhem dans Ie Systéme du monde de platon à copernic, T. I, paris, 1913, pp. 168_69

١٠٩ ـ اشارة الى الحقبة الملحمية اليونانية التي سرد «هوميروس» تفاصيلها في الالياذة.

110. Henry - Charles puech: op. cit. p. 64

111. Ibid. p. 65

112. Ibid. p. 66

113. Ibid. p. 67

114. Lao - tseu: Tao Tö King, paris, 1968, p. 7

115. Ibid. V, VI

116. Ibid. XVI

117. Ibid

118. Ibid. II

119. Ibid

120. Mircea Eliade: Le mythe de l'éternel retour, paris, 1949, pp. 155_58

121. Van der Leew: "Urzeit und Endzeit". p. 35

122. psalm 90 in: Van der Leew: op. cit. p. 35

123. Martin Buber: Moses, Oxford, London, 1946. p. 78

124. Henri-Charles puech: op. cit. p. 67

125. Henri-Charles puech, op. cit. p. 69

126. Thomas Mann: The Tales of Jacob, New York, 1934, pp. 29-30

127. Henri-Charles puech: op cit. p. 80

128. St. Augustin: De civitate Dei XII: "Circuitus temporum in quibus eadem semper fuisse renovata adque repetita in rerum natura"

129. Ibid

130. H. plessner, "Über die Beziehung der Zeit zum Tode" Eranos Jahrbuch Zürich, 1951, p. 353

131. Ibid. p. 354

132. Theodore Roszak: Where the Wasteland Ends, London, 1972, p. 127: "placing between heaven and earth a barrier of waste terrain, a no_man's land... or rather, a no-god's land"

133. H. plessner: op, cit. p. 361

134. Ibid

135. Ibid

136. Ibid

137. Ibid. p. 392

138. T. S. Eliot: Collected poems, 1909-30, London, Mcmxlix, p. 65

139. Marcel Granet: pensée chinoise, paris, 1950, p. 86

140. Ernst Cassirer: La philosophie des formes symboliques, paris, 1972, p. 110

141. Ibid. pp. 79_85

142. Ibid. p. 112

١٤٣ ـ محيي الدين بن عربي «الفتوحات المكية» الجزء الثاني، ص ٣١٥.

١٤٤ ـ كذلك: محسن الكاشاني «الكلمات المكنونة» طهران ١٩٣٧، ص ٦٨ «فهو في العالم الكبير بمنزلة الخيال في العالم الانساني الصغير».

145. Emmanuel Swedenborg: Le Ciel, ses merveilles et l'enfer, d'aprés ce qui a été vu et entendu, paris بدون تاريخ . R.S.F. pp. 195_96

146. Ibid. p. 67

147. Charles Baudelaire: Oeuvres complétes, Bibliothéque de la pléiade, paris, 1961, pp. 703_706

148. Swedenborg. op. cit. p. 88

149. Ibid. p. 91

150. The Secret of the Golden Flower, Book of Life, translated and explained by R. Wilhelm with a European Commentary by C. G. Jung, London, 1945, pp. 96-100

151. West Pahlavi Text, Sacred Books of the East, vol. I, pp. 32_33

152. Henry corbin, Terre céleste et corps de résurrection, paris, 1960, p. 82

١٥٣ ـ مجموعة المؤلفات الكاملة لشيخ الاشراق شهـاب الديـن يحـيى السهـروردي، طهران ١٩٥٢م، المعهد الايراني الفرنسي، ص ٢٩٣ ـ ٢٩٤.

154. Henry Corbin: op. cit. p. 125

155. C. G. Jung; Les racines de la conscience, paris. p. 37

156. C. G. Jung: psychologie und Alchemie, Zürich, 1944, 26 fm. 14

157. May God keep us from single vision and Newton's sleep

158. Gaston Bachelard: L'air et les songes, paris, 1943, pp. 12_15; et L'eau et les réves; paris, 1971

159. Georges Dumézil: Les dieux des indo-européens, paris, 1952, pp. 18_17

160. C. G. Jung: "Über die Archetypen des kollectiven Unbewussten", Eranos Jahrbuch, Zürich, 1934, p. 182

161. C. G. Jung: L'âme et la vie, paris, 1963, p. 144

162. C. G. Jung:L'homme à la recherche de son âme, paris, 1962, pp. 60_70

١٦٣ـ المعادل الفرنسي لهذا المفهوم (I'inconscient collectif) والانجليزي (Coliective Unconscious).

164. C. G. Jung: Les racines de la conscience, pp. 13_15

165. C. G. Jung: psychologie de L'inconscient, Genéve, 1963, p. 177

166. C. G. Jung: L'homme à la découverte de son âme, pp. 47_48

167. C. G. Jung: L'âme et la vie, p. 66

168. Idae quae ipsae formatae non sunt, quae in divina intelligentia continentur

169. Erich Neuman: The Great Mother, New York, 1963, pp. 1_13

170. Erich Neuman: "Der mystische Mensch", op. cit. pp. 338_41

171. C. G. Jung: Ma vie... op. cit. pp. 387_89

172. Ibid. p. 139

173. Walter Otto: Die Gestalt und das sein, Darmstadt, 1959, p. 68

174. Ibid. "Der Mythos ist die Sache selbst"

175. M. Heidegger: Der Satz vom Grund, Tübingen, 1958, p. 180

176. Ibid. p. 108

177. Ibid. p. 95

١٧٨ ـ العلة والاساس شيء واحد كما لاحظنا في فصل «الزمن عند اليونان».

179. Ibid. p. 157

180. M. Heidegger: Unterwegs 2ur Sprache, Tübingen, 1959, pp. 89_90

181. Der Satz vom Grund. p. 157

182. Ibid. p. 158

183. Ibid. 159

184. Ibid. p. 107

185. W, Otto: Die Gestalt und das Sein, p. 13

186. Ibid. p. 13

187. M. Heidegger: Was heisst Denken, Tubingen, 1961, p. 7

188. Ibid. "Das Dichten ist darum das Gewässer, edas bisweilen rucksärts fliesst der Quelle zu, zum Denken als Andenken"

189. Rig Veda, X, 121

190. Màndükyopanisadbhâsya, I, 2

191. Walter Otto: op. cit. p. 23

192. Ibid. p. 254

193. Ernst Cassirer: sprache und Mythos, traduction francaise: Langage et mythe, paris 1973, p. 75

١٩٤ ـ يراجع كتاب المؤلف «الاديان والمذاهب الفلسفية في الهند» المجلد ٢، طهران ١٩٦٧، ص ٦٤ ـ ٧٢٥.

195. Dhyânabindüpanisad, 2_3

١٩٦ ـ تاماس tamas قوة الثقل والظلام والهبوط. لها بُعدان، فهي من ناحية، آخرُ مراحل الهبوط والثقل، وهي من ناحية ثانية ظلام وعتمة ما قبل الخلقة، ولهذا تنسب الى «شيفا» إله الآخرةِ والقوةِ مُدمرةِ العالم.

197. Yogacüdàmanyupanisad, 74_78, Dhyânabindûpanisad, 9_14; Brahmavidyo panisad, 49; Maitrf Upanisad, V. 2_V.5; Nrsimha _ tâpinyopanisad (uttare_tàpini, I, 2_4 III, 2_5)

198. Yogakundamanyupanisad, III, 18_21

199. Varâhopanisad, V, 50_53 S'andilyopanisad, VI, 36

200. Vàrâhopanisad, V, 50_53 S' ândilya Upanisad, VI, 36

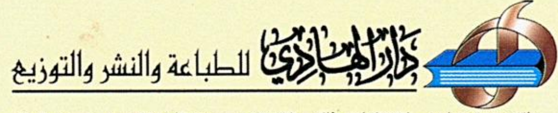
201, Brahmavidyopanisad, 6_21

202. pas'upatabrahmopanisad, 12

الفهرس







هاتف: ٠١/٥٥٠٤٨٧ - ٠٣/٨٩٦٣٢٩ فاكس: ٥٤١١٩٩ ص.ب: ٢٥/٢٨٦ الغبيري. بيروت. لبنان

Tel: 03896329 - 01550487 - Fax:541199 - p.o.Box:286/25 Ghobeiry- Beirut- Lebanon

E-Mail: daralhadi@daralhadi.com URL:http://www.daralhadi.com